

De Messiaanse Koréri-bewegingen
in het
Biaks-Noemfoorse cultuurgebied

DOOR

FREERK CHRISTIAANS KAMMA

**DE MESSIAANSE KORÉRI-BEWEGINGEN
IN HET
BIAKS-NOEMFOORS CULTUURGEBIED**

Opgedragen aan de nagedachtenis van
F. J. F. VAN HASSELT

De Messiaanse Koréri-bewegingen in het Biaks-Noemfoorse cultuurgebied

*Proefschrift ter verkrijging van de graad van Doctor
in de Letteren en Wijsbegeerte aan de Rijksuniversiteit
te Leiden, op gezag van de Rector Magnificus,
Dr J. N. Bakhuizen van den Brink, Hoogleraar in
de Faculteit der Godgeleerdheid, tegen de bedenkingen
van de Faculteit der Letteren en Wijsbegeerte te
verdedigen op Woensdag 15 December 1954 te 15 uur*

DOOR

FREERK CHRISTIAANS KAMMA

geboren te Wierum (Fr.) in 1906

PROMOTOR:
PROF. DR. J. P. B. DE JOSSELIN DE JONG

VOORWOORD

Een tienjarig verblijf in de Biakse emigratiegebieden, waarbij mijn vrouw en ik van drie Korèri-bewegingen getuige waren, vormt het eigenlijke begin van deze studie. Door de dagelykse omgang — van 1932-1942 — met Biaks sprekkenden en de kennis van hun taal ging een buitengemeen boeiende wereld open, waarvan ons gezin hoe langer hoe meer een deel ging vormen. Na de Japanse internering, toen gezondheidsredenen de terugkeer naar Nieuw Guinea in de weg stonden, werd op een onverwachte wijze de weg geopend door een academische studie de reeds opgedane kennis te verdiepen. Moge het resultaat hiervan niet al te zeer bij de verwachtingen ten achter blijven.

Na de voltooiing van deze studie voel ik mij in de eerste plaats gedrongen mijn grote erkentelijkheid uit te spreken tegenover de Raad voor de Zending der Nederlandsche Hervormde Kerk, die door haar opdracht mij hiertoe in de gelegenheid stelde.

In de tweede plaats past een woord van bijzondere dank aan Zijne Excellentie de Minister van Overzeese Rijksdelen die door het verlenen van een subsidie de uitgave van dit proefschrift mogelijk maakte.

Dat deze studie wordt opgedragen aan de nagedachtenis van collega Van Hasselt is een bewijs van mijn grote bewondering voor de man, die 36 jaar op Nieuw Guinea heeft gewerkt en ons heeft geleerd, dat liefde voor een volk de voorwaarde is van alle werkelijke kennis.

Behalve talloze Biakse informanten, wier namen het niet doenlijk is hier alle te vermelden en die ik daarom gaarne in de personen van de Rodjau Obinaroe en de Mananir van Wardo wil danken, is er een groot aantal kennissen, vrienden en collega's, die bereidwillig hun materiaal ter beschikking stelden zoals: Dr W. C. Klein, Ds Agter, Bout, Bijkerk, Grondel, Kabel, Kamstra, Ten Haaft, Teutscher, Slump en vele anderen. Hoeveel ik verschuldigd ben aan mijn vrienden J. Romainum, M. Kasiepo en K. Mandof voor hun uitvoerige inlichtingen en correspondentie zullen ze zelf ontdekken uit de wijze waarop ik van hun gegevens gebruik heb gemaakt. Hetzelfde geldt en wel in bijzondere mate van collega Kijne. De vele malen dat zijn naam in dit geschrift voorkomt is een bewijs van mijn waardering voor zijn hulp en bewondering voor zijn uitgebreide kennis van de mythologie van de Geelvinkbaai-culturen.

In het bijzonder past ook een woord van dank aan de Marine-Luchtvaartdienst te Biak, die door zijn welwillende hulp het mij mogelijk maakte een van de belangrijkste centra van de Biakse mythologie n.l. Meos Befondi te bezoeken, toen ik in 1952 een maand lang een onderzoek instelde op Meok Woendi, de Sopen-streek en Noord Soepiori.

Mijn vriend Ten Cate Brouwer dank ik hartelijk voor zijn medewerking bij de vertaling der Summary.

Tot slot een enkel woord over het gebruik van de in de tekst aangehaalde literatuur. Eén cijfer of een cijfer voor een komma slaat op het nummer van het geciteerde werk in de literatuurlijst; het cijfer achter de komma op de pagina daarvan. Bij tijdschriften is het tweede cijfer het jaartal, het derde de pagina van de aangehaalde jaargang. Bij het verwijzen naar meerdere titels uit de literatuurlijst, vindt men deze achter elkaar genoemd en van elkaar gescheiden door een punt komma. Voor het gebruik van de kaart zie men de legenda aldaar. Citaten zonder vermelding van publicatie zijn afkomstig uit particuliere correspondentie en gesprekken met de betrokkenen.

Om verschillende redenen heb ik voor sommige personen en clans schuilnamen gekozen.

Inleiding

In de titel van deze studie ligt een conclusie besloten, waarvan de juistheid moet worden aangetoond. Ook dan blijven er evenwel nog bezwaren aan verbonden die misverstand niet uitsluiten. We stellen daarom vast, dat met het woord messianistisch in dit geval geen Joodse of Christelijke invloed noch principiële gelijkheid is verondersteld, doch dat hiermee een formele analogie wordt aangeduid, waartoe het optreden van Messias-achtige figuren — en met hun wederkomst verbonden heilsverwachtingen — aanleiding geeft.

Niet alleen bezigt het algemeen spraakgebruik voor het begrip heilsverwachting het woord Messianisme (V. Dale's Wdb. Ned. Taal), doch ook in de culturele anthropologie wordt deze term gebruikt om de in deze studie besproken verschijnselen aan te duiden.

Ook de dragers van de z.g.n. primitieve culturen zelf hebben de zo pas aangeduide analogie opgemerkt en dit rechtvaardigt wel in het bijzonder het gebruik van deze term in dit verband. Nog onlangs werd mij b.v. op Biak verzekerd, dat de boodschap van het Evangelie daar aanvankelijk de indruk had gewekt alsof Christus en hun Manggoendi dezelfde waren. Men veronderstelde — mede op grond van deze conclusie — dat Manggoendi naar het Westen was getrokken en men ging het geografische Westen vereenzelvigen met hun mythische Westen n.l. het zielenland.

De Messias-achtige figuren vertonen enerzijds in hun boodschappen een verrassende overeenkomst met de Oud-Testamentische predikers, die hun volk het Messiaanse heil zonder het Goddelijk oordeel aanzegden en die deswege valse profeten werden genoemd, anderzijds met de pseudo-Messiasfiguren uit het Joden- en Christendom en de Mahdi's van de latere Islam.

Hoewel er sommige ambitieuze figuren optraden, die misbruik maakten van de bestaande toekomstverwachtingen, is de diepe ernst van velen opvallend en dit blijkt onafhankelijk te zijn van de culturen waarin ze optraden.

Mozes van Kreta — uit de vijfde eeuw (A.D.) — noemde zich de Messias en wist vele van zijn volgelingen te bewegen zich van een landtong in zee te storten, omdat hij beloofd had hen droogvoets naar het Beloofde Land (Palestina) te leiden en zo vonden tallozen de dood. (334, 27)

De Guarani van Zuid Amerika zwierven 100 jaar rond onder talloze ontberingen, op zoek naar het land „zonder kwaad” waarin ze geloofden. (226, 425 vv)

Een medicijnman van de Guana Indianen (Z. Am.) gaf zich in 1846 voor de Messias uit en verkondigde, dat alleen zij die vrijwillig de dood ingingen, zouden opstaan als heilstaatswezens. Vier-

honderd van zijn volgelingen waren zo overtuigd, dat ze elkaar doodden. (61, 44)

Dit voorval kan geplaatst worden naast dat van de Arabische pseudo-Messias uit 1167, die beweerde uit de doden te zullen opstaan om zijn echtheid te bewijzen en daarom de Sultan van Fez verzocht hem te willen onthoofden. De Sultan hield hem aan zijn woord en zo vond hij zijn einde. (334, 182)

Catastrofaal waren de gevolgen van het optreden van Sarili in Afrika (1856). Misleid door het aanvankelijk succes der Russen in de Krimoorlog, maakte hij bekend dat deze ook in Afrika zouden komen om de Engelsen te verjagen, waarna de heilstaat zou aanbreken. „De Russen met hun brede borst zijn Kaffers” zo beweerde hij. Alle gelovigen moesten hun vee doden, want daardoor zouden de voorouders opstaan. Toen de Russen op de door hem vastgestelde datum en plaats niet verschenen, weet hij dit aan de halve maatregelen en eiste nu rigoreuze daden. Hierop werden 400.000 runderen afgemaakt. De gevolgen waren ontzettend: 37000 mensen stierven de hongerdood. (300, 38)

Een boek als van Wallis (334) toont de grote spreiding in tijd en plaats van deze bewegingen aan en hij concludeert dan ook: „The yearning for a Messiah is almost as old as written records.” (334, 1) Zo wijst hij er o.a. op, dat bijna 1500 jaar vóór er in Joodse geschriften over een Messias wordt gesproken reeds messianistische verwachtingen werden geformuleerd door Ipuwer in Egypte.

Hij noemt 49 Joodse, een even groot aantal Moslemse en 46 Christelijke bewegingen. (334, 186) Schlosser beschrijft er in haar boek (300, 69) verschillende in Afrika en uit Amerika is een bijna even groot aantal bekend. Ze worden gemeld uit het oude Babyloonië, Egypte, Griekenland, Rome, Perzië, Turkije en ze kwamen voor in geheel Europa, China, India, Indonesië (met inbegrip van Madagascar en de Philippijnen) zowel als in Melanesië en Polynesië. Men vindt ze onder de z.g.n. primitieve religies maar ook bij het Buddhisme, het Hinduïsme, de Islam en het Christendom.

Overziet men het geheel van de zeer uitgebreide literatuur, dan schijnt de conclusie gewettigd, dat heilsverwachtingen in deze vorm inherent zijn aan het wezen van de mens, die zich niet gevangen geeft aan de werkelijkheid noch aan de beperkingen van zijn cultuur, welke hij zo nodig op rigoreuze wijze tracht te doorbreken.

Ze worden in strikt religieuze zin verbonden met een bovennatuurlijke werkelijkheid of dienen zich aan als gesecculariseerde utopiën.

Men kan ze ook beschouwen in het perspectief, dat een acculturationsituatie eraan verleent en aan die omstandigheden het stimuleren van de creatieve of imaginaire functies van de menselijke

geest toeschrijven, doch dan raakt men het werkelijke probleem niet. Hoe belangrijk dit ook moge zijn, het is slechts één van de vele aspecten n.l. die van de indirecte reactie van de eigen cultuur van een gefrustreerde mensengemeenschap met gebruikmaking van symbolische begrippen. Wel kunnen aan bepaalde aanwijsbare en de volle ontplooiing van de mens belemmerende situaties een sterke symbolische waarde worden toegekend: men verwacht dan van de opheffing daarvan het heil. Het is van belang dit te onderkennen, en te bestuderen hoe een levende gemeenschap met behulp van haar eigen mythische associaties in verzet komt. Dit laatste is het doel van deze studie. Het blijkt dan dat het veel eenvoudiger is om theoretisch dit soort van reactie-bewegingen in vier hoofdaspecten die ze vertonen te onderscheiden, dan om de plaats en de wezenlijke achtergrond van elk dezer bewegingen afzonderlijk te bepalen. Soms zijn deze aspecten slechts een gevolg van het accent dat in een beweging de meeste nadruk krijgt, ook wel van hetgeen aan de onderzoeker zelf opvalt. Het beknopte overzicht van het slot van deze studie over de stand van het vraagstuk is daarvan een duidelijk bewijs.

De door Linton „nativistic movements” genoemde (219) en in deze studie door het woord „bewegingen” aangeduide verschijnselen, kunnen in vier categoriën worden ondergebracht. Dit schema kan echter niet meer dan een voorlopige samenvatting van de verschijnselen zijn.

1e. *Messianistische bewegingen*, opkomend uit heilsverwachting en verbonden met de wederkomst van een Messias-achtige figuur. Ze grijpen terug op de mythische oertijd (een geloofsrealiteit), hebben een religieus uitgangspunt en bevatten apocalyptische elementen, terwijl ze gericht zijn tegen de afhankelijkheid van de mens in het algemeen (ziekte en dood) en vervolgens tegen recente crisissituaties in het bijzonder. Ze hebben tevens een cultuurcritisch karakter. Is er geen speciale wederkomst aan verbonden, dan zou men ze heilstaat-bewegingen kunnen noemen.

2e. *Revivalistische bewegingen*, die een sterk reactionair karakter dragen en zich richten tegen elke acculturatie. Ze streven naar restauratie of herleving van een vroeger bestaande culturele situatie. De psychologische drijfveren zijn hier het sterkst.

3e. *Anticiperende assimilatie bewegingen*, zijn geforceerde heroriënteringspogingen. Ze hebben vaak een economische inslag en richten zich tegen alles wat dit streven belemmert. Ze onderwerpen de nieuwe en door de aanhangers zeer begeerde elementen aan een mythische interpretatie en pogen op traditionele magische wijze het „geheim” daarvan te veroveren. Ze komen voort uit wanbegrip en worden gestimuleerd door ontevredenheid met een bestaande situatie. Zodra deze heroriëntering door rationele motieven wordt

beïnvloed, krijgen ze een nationalistisch karakter. De doelstellingen blijken dan echter een grote symbolische waarde te bezitten, zodat men aan de nationale onafhankelijkheid heilstaatsverwachtingen gaat koppelen.

4e. *Syncretistisch-sectarische bewegingen*, die ogenschijnlijk individualistisch van aard zijn en vaak op verkeerd begrepen en door de leiders of profeten mythisch geïnterpreteerde elementen van de grote wereldgodsdiensten teruggaan. Ze zijn in hoofdzaak religieus van aard en sterk antithetisch.

In deze studie is niet getracht de Biakse Koréri-bewegingen in te passen in het algemene raam van schijnbaar soortgelijke bewegingen in de wereld, maar ze te plaatsen tegen en te verklaren uit de eigen culturele achtergrond. Al is het eerste een belangwekkend vraagstuk, een beweging wordt pas begrijpelijk vanuit het eigen culturele milieu. Het Biakse materiaal kan ons leren hoe voorzichtig men dient te zijn met pogingen tot karakterisering van deze bewegingen op grond van uiterlijke en dikwijls spectaculaire verschijnselen alleen. Deze studie poogt aan te tonen wat ermee samenhangt in een concreet geval. Wat er nodig is op dit gebied zijn geen algemene verzamelingen van analoge trekken, maar detailstudies die de wezenlijke achtergrond verduidelijken. Het gaat niet om het incidentele, het toevallige, maar om de mens in zijn totaliteit, zoals die in zijn cultuur uitdrukking vindt. Daarom is de kern van dit vraagstuk ook niet een sociaal-economisch of psychologisch probleem alleen, maar een cultureel, waarbij alle aspecten van het menselijk leven in het geding zijn.

I DE OMLIJSTING

Daar een vollediger beschrijving der Schouten-eilanden en de Biaks-Noenfoorse cultuur uitgesteld wordt totdat de gegevens door een meer systematisch onderzoek ter plaatse zijn aangevuld, worden hier slechts enkele hoofdlijnen getekend als een noodzakelijke omlijsting van de Messiasbewegingen.

De Schouteneilanden Biak ($\pm 2400 \text{ km}^2$) en Soepiori ($\pm 700 \text{ km}^2$), met enkele daartoe behorende kleinere eilanden, liggen in het Noorden van de Geelvinkbaai, in het westelijk deel van Nieuw Guinea tussen 135° en 136° O.L. en tussen $20'$ en $1^\circ 45'$ Z.B. Van de Padaido-eilanden ten Oosten van Biak, liggen sommige, zoals Meok Woendi, op de randen van een uitgestrekt atol. Ten Zuiden van Soepiori vindt men Insoembabi en Rani en aan de N.Westzijde o.a. Meosbefondi en Ajawi. Van deze kleinere eilanden hebben de grootste een oppervlakte variërend tussen 10 en 15 km^2 .

Voorals Biak, gescheiden van Soepiori door een ondiepe door koraalaanwas dichtgroeïende zee-arm, maakt de indruk van een opgeheven rif te zijn: langs de kusten vindt men bijna overal koraalformaties, op vele plaatsen in het Zuiden 100 meter boven zeepeil, terwijl de kust zelf hier en daar dubbele brandingslijnen vertoont op 5-10 meter boven de zeespiegel. Enkele bergtoppen, variërend in hoogte van 200-780 m, liggen op Soepiori en aan de Noordwestkant van Biak.

De vruchtbaarheid van de grond op de eilanden is zeer gering. Slechts in sommige ondiepe dalen en langs het stroomgebied van de kleine riviertjes vindt men bebouwbare grond. Moerassen geschikt voor de sago-cultuur komen sporadisch voor. Door het poreuze karakter van de bodem verdwijnt de neerslag snel, al is die met 228 regendagen en 2918 mm (in 1952) zeer aanzienlijk te noemen. Gedurende de maanden Juli en October werd in 1952 als absolute maximum temperatuur 32 en 33° C . geregistreerd, het laagste gemiddelde ($22,3^\circ$) in de maand Augustus en een absoluut minimum in Januari n.l. $19,4^\circ$. (289, App. III) Ondanks de betrekkelijk grote spreiding van de regendagen, kan men toch spreken van een natte en een droge moesson. Tijdens de eerste (Dec.-Mrt) overheerst de Westwind, terwijl gedurende de tweede (Juli-Sept.) de sterk uitdrogende en beruchte *Wambraw* (Z.O. wind) waait. Biak is n.l. grotendeels voor invoer van sago op het eiland Jappen aangewezen, en wel het meest tijdens de perioden van de *Wambraw*, wanneer de communicatie per prauw het moeilijkst is. In de kentingsmaanden, October-November en April-Mei, komen perioden van windstilte voor.

De Biakkers hebben een tijdrekening die op de sterrenbeelden berust. Hun jaar begint op 31 Maart, welke datum wordt vastge-

steld door het midden te nemen van het Noordelijkste en Zuidelijkste punt van opkomst van de zon; men weet dat dit het Oosten is.

Op Bosnik wist men deze datum vast te stellen aan de laagste spring-eb die dan voorkomt, waardoor een grote koraalsteen droog valt. Deze datum is van het grootste belang, omdat bij het begin van de voorjaarskentering de wind gaat liggen en men grote handelstochten kan gaan ondernemen. (92a, 2-6)

De twaalf maanperioden worden genoemd naar sterrenbeelden; in het Noemfoorse gebied o.a. ook naar verschillende lichaamsdelen van de Schorpioen. De nacht wordt verdeeld in vier perioden, *mandira* (18-21 uur), *rob* (van 21-24 uur), *rob* (di) *fandoe* (0-3 uur), en *mésér moerjas* (3-6 uur). (92a, 1)

De seizoenen worden voornamelijk beheerst door de sterrenbeelden Orion (*Sawakoi*) en Schorpioen (*Romangwandi*). Wanneer de laatste nog onder de horizon is, is het de tijd van de westmoesson met zijn zware golven. Is de Draak 's nachts eenmaal boven de horizon dan is het de rustige tijd. De Draak begint te klimmen wanneer de Orion in zee verdwijnt: de achtereenvolgende mannen (de Pleiaden en de Stier) hebben dan in zee de achtereenvolgende vrouwen gegrepen en dat is dan meteen de algemene paartijd. In het sterrenbeeld de *Romangwandi* (Draak) zijn behalve de Schorpioen enkele andere sterrenbeelden opgenomen, o.a. de Zuiderkroon, waarin men de gekrulde staart van de hemeldraak ziet.

Het plantseizoen begint, wanneer de Orion verdwijnt en de Draak bij zonsondergang vrij boven de Oostelijke horizon staat. (Kijne).

Men probeert door het planten tijdens de verschillende standen van dit sterrenbeeld uit te maken welke stand het gunstigste is.

Heeft men kennelijk succes, dan zet men een steen overeind in de tuin om daarmee die stand te markeren voor een volgende gelegenheid. Op de schaarse tuingronden verbouwt men verschillende knolgewassen. Suikerriet en bananen worden zo mogelijk in de omgeving van de huizen geplant. De tuingronden liggen bijna alle op vrij grote afstand van de dorpen, vaak achter een smal doch steil kustgebergte. Moesson-gevoelig zijn vooral de gierst en een klein soort bruine bonen. Tabak vindt men er, in tegenstelling tot de vaste wal van Nieuw Guinea, zeer weinig. Na de Oostmoesson reinigt men de tuinen, verbrandt struikgewas en onkruid, waarna het planten kan beginnen.

Sommige groepen, zoals de Sowèkkers van Zuid Soepiori, wier dorpen temidden of in de omgeving van rizoforen liggen, verstaan de kunst om van de lange boonachtige vruchten van deze bomen een voedzaam gerecht te bereiden. Deze tijdrovende bereidingswijze past men vooral toe in perioden van schaarste en in

uiterste nood geldt ook een bepaald soort zeegras (*ando*) als voedsel. Hier en daar worden varkens gefokt en enkele schriële kippen gehouden. Daar de meeste dorpen langs de kust liggen, behoren schelpdieren en vissen tot het dagelijks menu. Het zoeken van schelpdieren en het vissen op de riffen is het werk van vrouwen en kinderen, terwijl de mannen de diepzeevisserij met behulp van sleeplijnen, drijfhuizen (voor vliegende vissen) en harpoen beoefenen.

Het voornaamste communicatiemiddel is de prauw: een uitgeholde boomstam met enkele uitlegger voor korte tochten, een opgeboorde met dubbele uitleggers voor de grote handels- en (vroeger) oorlogsprouwen. Smalle bospaden verbinden de binnenlanddorpen van Biak en de tuinen van de kustbevolking onderling.

De bewoners van de Schouteneilanden en hun emigratiegebieden kan men beschouwen als een mengvorm van Melanesische en Papoeese elementen: iets korter van statur dan de Melanésiërs, iets robuster dan de echte Papoea's uit Centraal Nieuw Guinea.

Hun haren vertonen in de meeste gevallen de typische kroesvorm, maar sommigen hebben gegolfd, enkelen zelfs sluik haar. In sommige streken (b.v. Wardo) zijn sporen van Indonesische en ook Micronesische invloed: gevolg van vermenging met geroofde slaven en/of schipbreukelingen. Aan enkele zeer donkere typen kan men de van het vasteland afkomstige invloed van geadopteerde slaven herkennen. De bevolking van het binnenland van Biak, vroeger Arfakkers genoemd, heeft overwegend een donkerder huidskleur dan de kustbevolking, en kroeshaar. Neuhaus, die de bloedgroepen onderzocht, vond overeenstemming tussen de verhouding zoals die op Biak was en die van Sahoe (Halmahéra), Ceram (Kai-bolo en Wémalé), Ambon, Sangir en die van de Kei-eilanden en Alor. Hij concludeert: „Vielleicht weist dies auch auf früher in diesen Gegenden stattgehabe Völkerwanderungen hin...“ (49,157) De door Bos onderzochte Biakkers gaven de volgende verhouding der bloedgroepen te zien: O : 63,1 %; A : 17,1 %; B : 17,5 %; AB : 2,3 %. (49, 143) Het is niet onwaarschijnlijk, dat de overeenkomstige verhouding in de bovengenoemde volkjes te danken is aan emigratie van Biakkers, en opname van geroofde slaven en aangespoelde schipbreukelingen.

De bewoners, die bekend staan onder de naam Biakkers, spreken allen één taal, al kan men hen verdelen in een negental dialectgroepen op de Schouteneilanden en Noemfoor, en drie in de emigratiegebieden: Roon, Doréh en West Waigeo. Eén van de oudste emigrantkolonies bevindt zich op Oost Halmahéra en waarschijnlijk Noord Ceram n.l. de Sawai; deze hebben zich evenals enkele kleinere groepen in Midden Waigeo, en die welke zich vermengden met de Moi en de Madië van de N.W. Vogelkop,

aangepast aan hun omgeving en spreken geen Biaks mecr. Hetzelfde geldt waarschijnlijk van sommige bewoners van het eiland Gébé.

Het aantal Biaks sprekenden is \pm 40.000, waarvan er bijna 30.000 op de Schouteneilanden en de overigen in de genoemde emigratiegebieden wonen. Volgens de legendencyclus van Fakok en Pasrefi en uit de gegevens afkomstig uit Tidore, zouden de Biakkers hun onafhankelijkheid omstreeks het einde van de 15e eeuw verloren hebben. De genoemde helden kwamen oorspronkelijk uit de omgeving van Hollandia. Op Biak voerden ze het ijzer in, dat ze op hun rooftochten naar Halmahéra hadden leren kennen.

Ongeveer in dezelfde tijd dat zij door de Sawai van Halmahéra werden onderworpen, ondernam een andere Biakse held, Goerabési, een reis naar Tidore. Hij werd vazal van dit rijk door zijn huwelijk met de dochter van de Sultan. Het is waarschijnlijk aan zijn invloed te danken, dat sommigen van zijn volksgenoten werden aangesteld als bemiddelaars tussen Tidore en enige binnenlandse groepen van de Vogelkop. (181, I, 536)

Van hem zouden de vier koningen (Radja Ampat) afstammen. Hoogstwaarschijnlijk werden omstreeks die tijd Oost Halmahéra en Gébé aan Tidore onderworpen, want het is bekend dat de Biakkers hun tribuut aan Tidore moesten brengen door bemiddeling van hoofden van Oost Halmahéra en van Gébé, wier suprematie ze reeds eerder hadden erkend.

Tot hoever de Biakkers voordien op rooftocht gingen, is niet bekend, maar als roeiers op de Tidorese hongivloten en bij hun zelfstandig ondernomen tochten leerden ze de Molukken kennen en de gebieden daarbuiten, zoals Timor, Gorontalo en zelfs Saleier en Oost Java. (181, II, 264) Bij de Timorezen van Kisar b.v. betekent het woord papoea: zeerover. (172, 266)

Wanneer de leiders van één der Biakse groepen hun tribuut brachten aan Tidore, werd hun als tegenprestatie een titel geschonken. Deze titels hadden aanvankelijk betrekking op een reële functie: *Radja* (vorst), *Sengadji* (districtshoofd), *Dimara* (Gimalaha = dorpshef) en *Korano* (id.). Ze werden verleend in verband met de Tidorese indeling van de Biakse gebieden in districten. (181, II, 181) Op Tidore bestond een hoofdplaats uit negen of vier kampongs, (65, 280) vandaar waarschijnlijk de indeling van de Biak-Noemfoorse gebieden in negen districten en vier wijken (= de vier hoofdclans van Noemfoor). (66, 166)

Tegelijk met de titel kregen de ambtsdragers een vlag en ambtskleding; later bleef dit echter achterwege en werden de titels willekeurig verstrekt. Toen ook gingen de Biakkers zelf over tot het verlenen van titels aan hun handelsvrienden (*manibob*), of aan de Arfakkers. ¹⁾ (90, 43) Dat hieraan geen werkelijke functie meer ver-

bonden was bleek uit de wijze waop de zoon van een overleden titeldrager de zijne verkreeg. Hij mocht kiezen uit een serie, die werd opgenoemd door een der oudsten van het dorp.

Het gevolg van de contacten met Halmahéra etc. was overname van enkele elementen uit de materiële cultuur zoals de blaasbalgen voor het smeden, de planken prauw (*karoeres*), het opboorden van een prauw door middel van planken, de vorm van de uitleggers (vooral in de Radja Ampat) en kleine dansschilden, om maar enkele van de voornaamste te noemen. Het van deze reizen en rooftochten meegebrachte porselein en koperwerk kreeg langzamerhand een belangrijke functie bij het ceremoniële ruilverkeer.

In 1527 kwamen als eerste Europeanen de Spanjaarden in contact met de Biakkers en 89 jaar later de Hollanders. Het was schipper Jan Willem Schouten, die met Jaq. le Maire in het jaar 1616 langs de Noordkust voer, aan wie de Biakse eilanden hun naam te danken hebben. Men vond daar toen Chinees porselein en amberkleurige kralen (Indische coralen).

In de loop der jaren werd het aantal en de verscheidenheid dezer waardegoederen van vreemde oorsprong steeds uitgebreid.

Gongs en koperwerk, porselein, kralen, aardewerk, blokken rood en blauw katoen, hakmessen en staven ijzer waren hiervan wel de voornaamste. Deze artikelen hadden ten opzichte van elkaar een vaste koerswaarde.

Hoewel de Zending haar arbeid op Nieuw Guinea in 1855 begon, duurde het tot 1908 vóór de eerste post op Soepiori werd geopend. Het Gouvernement, zich eerst beperkend tot bezoekreizen vanuit de Molukken, vestigde zich definitief in 1898 op Manokwari. (105). Van 1913 tot de tweede wereldoorlog had Biak een Bestuurs-Assistent en behoorde het tot de onderafdeling Jappen, daarna werd het een zelfstandige onderafdeling met een Controleur aan het hoofd. De eigenlijke pacificatie van Biak had plaats in 1915, toen wegens een op een goeroe gepleegde moord, het Gouvernement ingreep. Hiermede werd tevens het onderlinge moorden en het uitvechten van oude veten, vaak een gevolg van overvloedig gebruik van palmwijn, beteugeld.

Sedert 1920 werd het aantal scholen sterk uitgebreid en thans zijn de ± 80 dorpen op de Schouten-eilanden alle gekerstend.

Tussen de jaren 1912-14 en 1919-20 was Bosnik (Biak) en sedert 1922 Korido (Soepiori) de standplaats van een Europese zendeling.

Binnen de wordende Evangelische Christelijke Kerk op Nieuw Guinea was Biak het eerste ressort waar in 1946 een Ressortssynode werd gevormd, waarvan sinds 1952 een Biaks predikant, opgeleid op een Middelbaar Theologische School, voorzitter is.

Van de aanvang af hebben Biakse onderwijzers, opgeleid op de Kweekschool te Dépok op Java en sinds 1919 op Nieuw Guinea zelf,

deelgenomen aan school- en zendingsarbeid; ook verrichtten vele Biakkers pionierswerk in andere gebieden op Nieuw Guinea.

Medische hulp, aanvankelijk door de zendelingen geboden, kreeg na 1935 een centrum in het ziekenhuis, opgericht te Korido. Na de tweede wereldoorlog werd dit verlegd naar Biak, waaraan een arts, die tourneert met een motorboot, is verbonden.

Huizen- en dorpsplan

De meeste dorpen zijn gebouwd voor de kust, waar de paalwoningen op strandriffen of in inhammen staan. Sedert men de schildpadvorm van het dak heeft verlaten, vertonen de huizen een dakvorm met rechte nok. Alle hebben ten minste een vóór-, soms ook een achtergalerij. In hoofdzaak heeft men twee typen van huizen. De ene (*aberdado*) met kamers aan weerskanten van een brede middengang, de andere (*roemkambar*) met kamers aan één kant. Boven de midden- of zijgang (*roemdido*) hangt de onttakelde romp van de grote handelsprauw. In de regel wordt een huis bewoond door een man met zijn getrouwde zoons. In elk der kamers woont één gezin, of bij een polygaam huwelijk een vrouw met haar kinderen. Na de invoering van de gezinswoningen in 1924, waaraan men later evenwel niet streng de hand hield, bouwde men de kleinere huizen van één clan (*kèrèt*) zo mogelijk naast elkaar op één erf.

In het dorpsplan onderscheidt men een voor- (zee), en achter- (land) zijde, wanneer er twee rijen huizen zijn, en een oostelijk, midden, en westelijk gedeelte, wanneer er maar één rij huizen staat.

De namen van de *kèrèts* (clans) zijn vaak ontleend aan de plaats van het huis in het dorpsplan. Bij splitsing van een clan ontvingen de nieuwe *kèrèts* namen ontleend aan de plaats die ze vroeger innamen in het grote clanhuis, of aan de bijnaam van de kamer van hun moeder, wanneer deze een tweede of derde vrouw was in een polygaam huwelijk.

Vroeger stond zeewaarts van elk clanhuis een jongemannenverblijf (*Roem Sram* of *Aber-Snonman*). Bij elk huis was een dansplaats (*boebès*). Aan de landzijde vindt men de „scheepswerf” en de smederij.

Sociale organisatie

De Biakse *kèrèt* (clan), in het Noemfoors ook wel *ér* genoemd, heeft haar naam ontleend of verleend aan de verhoging midden op een grote prauw. Dit is de zitplaats der *kèrètoudsten*, die men *éribò*, de op de *ér* of *kèrèt* zittenden, noemt. *Kèrèt* en *ér* zijn synoniemen voor hoofdclan, terwijl men de subclans gewoonlijk de naam *kèrèt kasoen* (kleine *kèrèt*) geeft.

De *kèrèt* of *ér* is een bij voorkeur exogame, patrilineale verwantengroep, waarvan de hoofdkèrèt haar verwantschap traceert van een traditionele- en de kleine *kèrèts* (subclans) van een werkelijke voorouder. De laatste zou men dus geslachten kunnen noemen.

Als regel huwen *kèrèt*leden niet met elkaar, maar het wordt wel toegestaan tussen leden van de vierde generatie, dus voor hen die dezelfde overgrootvader hebben.

Strikt exogaam is alleen het huis (*roem*), waarin nooit meer dan drie generaties wonen (bij gezinswoningen moet men huis vervangen door: erf). Daar het cross-cousin huwelijk als incest wordt beschouwd, zou men hier dus kunnen spreken van een bilaterale huis- (of erf-) exogamie.

Behalve in sommige gevallen, waarin het ruilhuwelijk (directe ruil) wordt toegepast (*farboek indadoewér*), bestaat er geen huwelijksvoorkeur op grond van verwantschap. Vroeger gaven overwegingen van veiligheid en strijdbaarheid, en in latere jaren economische motieven, de doorslag. Het huwelijk is patrilokaal, al komt ook tijdelijk matrilokaal, als gevolg van dienhuwelijk, voor (tot de geboorte van het eerste kind), terwijl een jonge schoonzoon een bepaalde taak (bouw van een huis, aanleg van een tuin), die als één der voorwaarden voor het huwelijk werd gesteld, eerst afmaakt.

De huwelijksgift (*arárem*) is samengesteld rondom een vaste kern, bestaande uit ceremoniële waardegoederen (*robenei*), die, behalve de schelpen manchetten (*samfar*) werden ingevoerd van buiten. Prauwen en gebruiksvoorwerpen kunnen bij afspraak ook deel uitmaken van de giften.

De tegengift (*bar bekaber*: deel dat terugkeert) van matrilineale zijde is $\pm \frac{1}{4}$ van de *arárem* en wordt bij de eerste begroeting tijdens de huwelijksluiting door de bruid aan de naaste verwanten van haar aanstaande man gegeven, en later bij de feesten ter gelegenheid van de verschillende stadia van de levenscyclus der kinderen. De gehele *kèrèt* van de bruidegom is verplicht tot hulp en de gevers hebben tevens recht op een deel van de „*bar bekaber*.” Het deel dat niet terugkeert, $\pm \frac{3}{4}$ of $\frac{2}{3}$ heet: *bar bemsar* (deel dat zinkt). Tijdens de hoofdstadia van de levenscyclus, die van initiatie in *kèrèt*, dorpsgemeenschap en kosmos, is de *kèrèt* van de man als regel feestgever en zorgt voor het onthaal, terwijl de *kèrèt* van de vrouw met giften komt. Er bestaan hierin locale verschillen, ook wat de aard van de huwelijksgift betreft, b.v. tussen Biak en Noemfoor.

Het initiatief voor een feest kan van elk der partijen uitgaan. Het verzamelen van voedsel of waardegoederen door één van hen is een stimulans voor de andere. Terwille van het verwerven of verliezen van het hieraan verbonden prestige is deze instelling één van de sterkste drijfveren voor het economisch handelen.

Daar moedersbroer bij de voornaamste overgangsriten als initiator optreedt en verder een grote rol speelt in het leven van zijn zusterskinderen, kan worden geconstateerd dat het avunculaat één van de zeer belangrijke functies is in de Biakse cultuur. Evenals op de Trobriand-eilanden leidt deze functie ook hier tot een botsing van plichten veroorzaakt door sociale plicht en ouderliefde. (235, 6) Het komt voor, dat iemand ten behoeve van de zoon van zijn oudste zuster afstand doet van zijn prerogatieven, die hij als oudste zoon heeft. Er zijn gevallen bekend waarbij dit zelfs leidde tot matrilineaat. Eén informant, afkomstig van Noemfoor, wist mede te delen dat het een punt van overweging uitmaakte om dit, in geval het oudste kind een dochter is, tot regel te maken.

De sterke verbondenheid van broers en zusters werd vroeger geaccentueerd door het feit, dat de zusters het bij de besnijdenis (incisie van het praeputium) van hun broer vloeiende bloed in hun voedsel verwerkten. Waarschijnlijk is het hieraan te wijten, dat Jens beweert „op de Schouten-eilanden heerscht het matriarchaat; of liever men vindt er een overgang van het matriarchaat naar het patriarchaat.” (167, 406)

Het Biakse dorp (*menoe*) had een organisatie en dorpsplan, ingesteld op haar karakter van strijdgroep. Wel kende men de functie van kèrètoudste (*adir*: steunpaal), die de kèrèt vertegenwoordigde in de raad van oudsten (*kankein karkara*), maar prestige genoten vooral de *mambri's* (helden). Reeds bij de inwijding tot *k'bor* (volwassen jongeling) werd hier de nadruk op gelegd. Hij werd door de mannen gevoed met „oendam *mambri*.” (heldenblad, 167, 400) Binnen het dorpsverband regelden de *mampapok* (gevolmachtigden) verschillende werkzaamheden. (55, 13) Door de titelreizen naar Tidore ontstond de nieuwe functie van *mananoer menoe* (dorpshoofd), Dimara genoemd. Van meer betekenis echter waren de *Sengadjis* (districtshoofden), maar in feite waren ze dat slechts titulair: buiten de eigen kèrèt genoten ze weinig gezag.

Als nieuwe functies kwamen door de komst van de Zending: onderwijzers, evangelisten, ouderlingen en diakenen, en na de vestiging van het Gouvernement: kepala kampongs (dorpshoofden) en hun secundi (*wakil*).

Vroeger moeten er drie groepen hebben bestaan, die een duidelijk sociale stratificatie vertoonden. Ze berustten vooral op economische factoren: privileges ten aanzien van de grond der stichters en hun nakomelingen. De drie standen waren: 1e *De manscren*, (heren, vrijen, 143, s.v.) oudste bewoners van een streek. 2e Latere immigranten, die onder de jurisdictie van de kèrèt-oudsten van de stichtersgroep vielen. 3e Slaven.

Twee factoren zijn beslissend geweest voor de ontwikkelingsrichting dezer groepen, namelijk: het ontbreken van een standenendogamie en de adoptie van slaven.

Ook wisten de titelhouders namens Tidore aan deze titels geen politieke macht te ontlenen, evenmin als in de interne aangelegenheden van de eigen groep. Een decentraliserende tendentie is een typisch kenmerk van de Biakse cultuur, waardoor de subculturele factoren (invloed van kèrèt, geslacht, dialectgroep) praevaleren.

Belangrijke functies waren vroeger behalve die van *mambri* (held) ook die van *mon* (shamaan, priester, ziener), waarbij het verworven prestige (achieved status) van invloed was. De eerste categorie kon zich onderscheiden door verre rooftochten, waarbij men slaven en buit bemachtigde of met goed gevolg optrad tegen aanvallers, terwijl de tweede als succesvol leider van het totaal-ritueel of als medicijnman, en door het toepassen van zwarte magie, zich prestige kon verwerven.

Prauwbouwers, smeden en houtsnijders (van nappen, voorstevensopzetstukken en zielebeelden (*korwars*)) waren zeer gezien, maar ze vormden nergens aparte gilden. Wel kende men bepaalde *kèrèts*, die zich specialiseerden (pottenbakken, houtsnijden), maar dit werd een praktisch, geen principieel monopolie.

Historische invloeden hebben er toe bijgedragen, dat men grote waarde toekende aan de zogenaamde „ascribed status,” maar toch steeds faalde in het realiseren van het officieel aan deze overgeerfde status verbonden prestige. Dit wordt veroorzaakt door het feit dat de voornaamste stimulans werkt in de richting van de „achieved status.” (218, 115) Het is niet alléén op de shamanen, priesters en zieners, de „charismatic authority,” maar in het algemeen van toepassing op de Biakkers wat Nadel zegt van leiders: „Paradoxically speaking, the society might expect and even idealize the unexpected achievement.” (247, 190)

Experimenteren en improviseren op allerlei gebied vindt algemene waardering, maar vooral wanneer het uitloopt op iets opzienbarends.

Zoals vanzelf spreekt streeft men naar erkenning binnen de traditionele normen. Het is daarom ook niet in tegenspraak met het pas gezegde, dat de dragers van nieuwe functies aanvankelijk grensfiguren zijn. Ze streven daarom naar uiterlijke kentekenen ter onderstreping van hun waardigheid. Bij groeiende integratie evenwel ontlenen ook hun *kèrèt*genoten aan deze functies een groter aanzien.

In feite blijft, ook in de huidige periode van toenemende acculturatie, de Biakker niet passief: hij zet zijn stempel op al het geabsorbeerde. (95, 82)

Vroeger werden de helden vereerd, die slaven en buit aan land brachten. Zelfs de brengers van tribuut aan Tidore, die met een titel, een vlag en ambtskleding terugkeerden, voerden ter ere van deze attributen van hun afhankelijkheid een zelfde ceremonieel op als bij de thuiskeer van een succesvolle *raak* (hongitocht), en zij genoten een bijzonder aanzien.

Deze houding kenmerkt de Biakker nog. Hij vindt alleen iets vreemd zolang het nog geen eigen bezit is, maar zodra het wordt „veroverd,” is de overwinnaar verzekerd van het prestige, dat de vroegere piraat genoot wanneer onder vreugdegejuich van zijn *kèrèt*- en dorpsgenoten de buit aan land werd gehaald.

Religie

De centrale macht in het heelal is *Nanggi* (het uitspansel, de sterrenhemel). Sommige *kèrèts* vereenzelvigen hem met de zon. Het enige totaal-ritueel is het *Fan Nanggi* (voeden van de Hemel) opgevoerd in tijden van schaarste en onzekerheid. De offeraar staande op een stellage naast de gaven, voelt aan de trilling van zijn armen, dat het offer is aangenomen. De in trance geraakte offeraar (*mon*) bezeten door *Nanggi* doet hierbij dienst als orakel. Hij voorzegt de komende gebeurtenissen, heft de onzekerheid op omtrent het lot van afwezigen, en geeft goede zowel als slechte boodschappen. Gereedschappen voor jacht en visvangst worden aan de voet van de stellage neergelegd om ze te laten „zegenen” door de neerdalende *Nanggi*.

Het Biakse wereldbeeld is sterk dualistisch. Het Oosten en Noorden zijn zetels der goedgezinde, het Westen en Zuiden die der kwaadaardige machten. Ze huizen in de wolkenwereld, de tweede laag beneden *Nanggi*. (177, I, 198)

De derde laag is de aarde, bewoond door rots- en riddemonen. De vierde laag is de onderwereld, onder de zee en binnen de aarde gelegen. Hier is het dodenrijk waarheen grotten en bronnen op bepaalde plaatsen (Meosbefondi, Noemfoor etc.) de toegang verlenen. Alle dieren die van huid verwisselen en hun holen of nesten in de aarde of in grotten hebben, gelden als bijzondere wezens. Volgens sommigen (Wardo) is alle leven afkomstig uit een grote waringinboom. Na de grote vloed, die een einde maakte aan de eerste wereld, heeft de vernieuwde mensheid haar ontstaan mede te danken aan enkele diersoorten, die voor hun afstammelingen *fór* (taboe) zijn. Deze worden met „grootvader” (*kpoe*) aangesproken.

Het geheim van het eeuwige leven, telkens opnieuw verrijzend uit de dood, zetelt in het uitspansel en in de onderwereld. De laatste is de bron van alle overvloed: goederen en het voedsel dat

de aarde voortbrengt. De doden gaan naar deze onderwereld, worden allen jong en kennen geen gebrek. De mens heeft echter twee zielen, waarvan er één (*korwar, aiboe*) kan worden gebonden door het maken van een zielebeeld (*amfjanir, korwar*). Deze zielebeelden moeten echter hun bruikbaarheid voor de kèrètleden bewijzen door afweer van rampen en ziekten en door hulp bij jacht en visvangst.

Samenvattend kan men de rol van de voorouders, de dodenzielen, aldus formuleren: als representanten van de levenden in de regio's van het zielenland, de wolken- of windenwereld, en gereïncarneerd in dieren, kunnen ze onmisbare bemiddelaars zijn ten einde het welzijn der levenden te bevorderen, en ze treden straffend op bij overtreding van de adat. Als verwaarloosde of afvallige kèrètleden zullen ze zich ook wreken en zich rechtstreeks tegen hen richten als *Mandoer* (zielewezen), en handlangers van de *Korano Faknik* (demonenvorst). Ten slotte kunnen ze een rol spelen bij de a-sociale shamanistische praktijken, waarbij ze kunnen worden opgeroepen door niet-kèrètleden, de *mons*. (177, II, 205)

Mons werden ook genoemd de stichters van een nieuwe kèrèt, of de leiders van een emigrantengroep, die na hun dood werden vereerd in de vroegere *Roem Sram*. In dat geval had dit gebouw de functie van clan-heiligdom. Omdat echter niet alle voorouders of voortrekkers zich via dromen openbaarden, werden alleen de *mon bejawawos* (sprekende mons) vereerd. Hieraan konden ook niet-kèrètleden deelnemen.

In de Biakse en Noemfoorse gebieden van de Geelvinkbaai, waren de *mons* ook vaak de *konoors* (herauten van de Messias). Hier had de zwarte magie nog niet die nadruk zoals in de Radja Ampat. Daar waren n.l. de *mons* zelden *konoor*, hoewel zij wèl medicijnman waren. Men maakte onderscheid tussen *mon inarwoer* (shamaan) en *mon bemar* of *mirino* (kèrètpriester). Door de invoer van het ijzer en de magie voor het smeden van Halmahéra en Gébé kwam de shamaan meer naar voren. Hij entameerde n.l. het vak van smid vanwege de daarbij behorende magische praktijken, waarmee hij vertrouwd was.

De methoden voor het toepassen van de witte magie zijn私家bezit en worden geërfd van vader of van moedersbroer, terwijl de zwarte magie in vele vormen door iedereen gekend en toegepast kan worden. Speciale geheime methoden en middelen schaft men zich aan in de Radja Ampat-eilanden, bij de Waropeners of Arfakkers²⁾ die om hun kennis van de zwarte magie berucht zijn.

Voorzover bekend is, hebben de Biakkers een clan-totemisme in de vorm van koppeltotems, bestaande uit een aantal vogels, land- en zeedieren. Hoewel in de religie de magie overheerst, kent men toch ook wel degelijk de godsdienstige houding, die haar grootste

devotie bereikt in het *Fan Nanggi*. Het afhankelijkheidsbesef van de mens, wiens kwetsbaarheid als gevolg van het geografische milieu zo dikwijls wordt geaccentueerd, komt ook in de mythen telkens tot uiting.

De Biaks-Noemfoorse cultuur heeft de prauw als model van haar sociale organisatie — volgens Held (151, 116) — maar ook al zou het omgekeerde het geval zijn (waarop de taalkundige gegevens uit Halmahéra en Céram wijzen), dan is hiermee een zinvolle vergelijking gegeven. De Biakkers zijn zwervers die een harde strijd hebben te voeren, zelfs om in hun meest elementaire behoeften te voorzien. Dit komt tot uitdrukking in de slagzin waarin hun ideaal vervat is: *k'an do mob osér*: op één plaats te kunnen eten. Dit ideaal wordt in de *Koréri*- (heilstaat) verwachting uitgebreid, en omvat de totaliteit van levenden en doden, de eenheid en de overvloed op één plaats, het gescheidene verenigd en alles onderworpen en veranderd naar de eeuwige orde, die *Koréri* heet.

1) en 2) Arfakkers, naam voor de bergbevolking uit de omgeving van Manokwari en vroeger ook voor de bewoners van het binnenland van het eiland Biak.

II DE MYTHE VAN MANARMAKERI

In de negen tot nu toe gepubliceerde versies van deze mythe, (een even groot aantal is aan deze publicaties ontleend) worden alleen de hoofdfragmenten verhaald. (90; 113; 128; 134; 178; 250; 265; 323 en 333) Hierdoor zijn vaak belangrijke feiten onvermeld gebleven, en bovendien zijn het vrije, soms zelfs zeer vrije vertalingen.

In de hier volgende lezing en bij de bespreking van de verschillende versies wordt een poging gedaan zoveel mogelijk alle episodен weer te geven uit de negen gepubliceerde en uit twintig door mijzelf opgetekende of verzamelde teksten. Deze oorspronkelijke teksten zullen, naar ik hoop, later worden uitgegeven. De hier gevolgde tekst is een van de modernste, afkomstig van een deelnemer aan de grote beweging van 1938-1943, terwijl daartussen hoofdfragmenten van oudere lezingen, cursief gedrukt, een directe vergelijking mogelijk maken. Het blijkt dan dat niet alleen onvolledigheid maar vooral ook de neiging om geheel Nieuw Guinea er in te betrekken van invloed zijn geweest op de teksten.

Benamingen

In deze inleidende opmerkingen moet in de eerste plaats iets worden gezegd betreffende de namen en termen, die in een verwarrende verscheidenheid in de publicaties en teksten worden gebruikt.

Zo wordt de hoofdpersoon, wiens eigenlijke naam Jawi Noemjado was, aangeduid met de bijnamen: Manarmaker(i), Mandarmakeri, Mansarmakeri(di) of Manarmakdi, alle samengesteld uit de woorden *mansar*: oude man, en *armaker*: schurft, soms: kaskado (Dajakse schurft). Niet onmogelijk is het dat de naam iets te maken heeft met *mak*: *ster*. Naast „de schurftige oude man,” zou hij dan „de oude sterreman” of „de oude man van de ster” heten. De naam Mansarniaki (de oude man van de schuld) in een van de oudste teksten moet op een misverstand berusten, hij komt nergens elders voor.

Na zijn vuurdoop krijgt de hoofdfiguur de volgende titels: Manseren (Vrije, heer) Manggoendi (hij zelf). Vaak hoort men alleen Manggoendi, hetgeen kan betekenen: de Man Koeri, dit zou dan verband houden met het mythische paar Koeri en Pasai. Waarschijnlijker is het echter, zoals Van Hasselt (140, 249) en Kijne veronderstellen, dat dit woord is afgeleid van *manggoen*: stevig, krachtig; dan zou het betekenen: de machtige, sterke. Dit komt ook overeen met de positie van de hoofdfiguur: Manseren Koréri (Heer van de heilstaat), Korano Konori (vorst van Konori, zoals zijn zoon

heette), Kajan Biak of Kajan Sanawi (de Rijkaard(?) van Biak en de Rijkaard die zich krabde(?), van *sнау* (krabben). De Biakse emigranten in de Radja Ampat gebruiken de titel *Sèkfamnéri*. Deze naam draagt ook de zoon van de vrouw, die in de mythe van de draak wordt achtergelaten. Aan deze naam kunnen we illustreren hoe precair de vertaling van deze titels is, en hoe gemakkelijk de volksetymologie gebruik kan maken van één der betekenissen, waarbij oude termen volledig in het vergeetboek kunnen raken.

Een oud mythologisch woord is *sèk* (cocosnoot), maar *sèk* is ook: zij zien, beschouwen en: zij beklimmen. *Fammer* betekent: afwijken, maar kan ook gelezen worden als *fa-mner*; *fa* = bloemkolf-schede en *mner*: restant, afstootsel. Er zijn dus drie mogelijkheden: ze beschouwen hem als afgewezen (de uitgestotene, achtergelatene), ten tweede: degene die ze (de prauwen) beklimmende achterlieten, en ten derde: wat overbleef van de klapperbloemkolf of wat daaruit voortkwam, of: de man van de klapperbloemkolf. De Oude Man hield daar n.l. de wacht.

Kijne pleit voor de laatste vertaling, omdat cocosnoot en schedel zulk een belangrijke functie hebben. Verder wijst hij op een zeer merkwaardige mythe van West Ceram n.l. die van Hainuwele. Ameta (de zwarte) klimt in een klapperboom (die op wonderbare wijze zeer snel uit de klapper gegroeid is), snijdt in de bloemkolf en raakt daarbij zichzelf. Uit zijn bloed en het sap van de kolf wordt Hainuwele geboren. (168, 60)

Zeer belangrijk is verder het woord *Koréri*, gewoonlijk vertaald met: heilstaat. Het grondwoord is *rér*: veranderen van huid, zoals b.v. een slang dat doet. Terecht vertaalt De Bruyn het dan ook als: metamorphose (54, 314). Volgens zijn informanten echter zou *Koréri* niet zijn afgeleid van het woord *rér*, zoals Van Hasselt aangeeft. (143) Het zou „een eeuwig statische toestand aanduiden, waarin geen moeilijkheden meer waren, geen ellende, ziekte en dood. Men blijft er eeuwig jong, en de slaaf is heer geworden” (54, 314).

Deze omschrijving komt vrijwel overeen met wat Van Hasselt ervan zegt. Over de betekenis van het woord *Koréri* bestaat er dan ook geen meningsverschil, zoals de bronnen uitwijzen, wél echter over de woordvorm.

Tegen de bewering van de informanten van De Bruyn pleit het volgende. In de proloog van de mythe wordt gesproken over de op aarde levende mensen „die nog in de omhulling verkeren” (daar *sasor* genoemd). Bij de oproep van een *konoor* luidt de boodschap: „Kom mij hulde betuigen met een vrouw, *insama mggo rér*” (opdat jullie *rér* = veranderen in heilstaatwezens). (183, 19) Of ook: „*Mggo wor jano mggo mjaren sa mggo rér*” (dans dan toch, weest ijverig opdat jullie „*rér*”).

Koréri is een substantief gevormd van *rér*, maar niet op de gebruikelijke wijze, want dan zou het *raréri* moeten zijn. Letterlijk vertaald betekent het in het huidige spraakgebruik: *Ko* (wij incl.) *rér* (veranderen) *i* (het), dus: wij veranderen het. Kijne zegt: „Wanneer de komende heilstaat met *koréri* wordt aangeduid, dan mag men dat verklaren als *ko rér* = wij worden vast, eeuwig; of ook: wij zullen van huid verwisselen als een slang, maar ik meen daarin volksetymologie te zien. *Ko* zal wel niet betekenen het pers. voor-naamwoord wij, maar het is w.s. hetzelfde *ko*, dat in het woord *konori* voorkomt en wellicht een praefix *ka*.” Hij vermoedt daarom dat *Koréri* en *Konoor* (waarmee de zoon van de Oude Man en zijn voorloper bij zijn wederkomst worden aangeduid) uitdrukkingen zijn voor éénzelfde zaak n.l. iemand of iets met veel *or* (wonderkracht).

Het is opvallend en in de mythen en bij de bewegingen, dat men de naam van de hoofdpersoon niet noemt. Dikwijls zegt men *mansar ani* (de bewuste Oude Man), of noemt hem bij één van de vele genoemde bijnamen of titels. De meesten weten echter ook niet hoe hij werkelijk heette. Dit kan niet toevallig zijn. In de sfeer van de mythe passen eigenlijk geen namen, alleen symbolen. Het gaat om een typische figuur, die in een bepaald licht wordt gezien. Duidelijk blijkt dat uit de naam *Sèkfamnéri* (de verstotene, de als afgewezen beschouwde, zoals de volksetymologie het verklaart). Deze naam typeert zijn rol in het drama van de mythe. Hij is de afgewezene, die zich in deze vorm camoufleerde en niet werd herkend. Meermalen komt een dergelijke figuur ook in andere mythen voor. Alleen in de centra van herkomst van de Oude Man kent men zijn werkelijke naam. Door anderen wordt deze naam óf inderdaad niet gekend, óf bewust genegeerd. Van twee categorieën kent men geen naam n.l. van slaven (zij hebben verwanten noch rechten) en van bovennatuurlijke wezens, die men aanduidt met een soortnaam of een titel. In de bijnaam Mandarmakeri, de schurftige oude, ligt een afwijzing besloten. Vóór zijn erkenning wordt hij in feite als slaaf behandeld: zijn relaties verwerpen hem. Daarna wordt hij echter *Manseren* (Heer, vrije) of *Korano* (hoofd) genoemd en deze naam gaat dan vooraf aan zijn titel, zoals is aangetoond.

Onder de Biakkers bestaat in het algemeen de neiging om iemand bij zijn titel of functie te noemen. De consequentie hiervan is, dat men en titels en omschrijvingen van een status in verwarrende verscheidenheid tegenkomt, ook in de teksten. Het gebruik van vermomde taal (vooral in roelieder) (131) en mythen, en tevens het gebruik van speciale namen voor voorwerpen en onderdelen van een prauw die op kèrètprivileges en -monopolisme teruggaan, maken de verklaring van namen nog gecompliceerder.

Hier volgt nu eerst de voorgeschiedenis van de Oude Man. Deze genealogische gegevens, afkomstig van zijn „verwanten,” lijken betrouwbaar, omdat niemand anders een poging deed ten gunste van de eigen *kèrèt* bepaalde suggesties te geven.

Verhalen omtrent de genealogie bewegen zich in een gevaarlijke sfeer. Men kent hier immers de ceremonie van het „*Koek Sarita*,” waarbij de Hemel (*Nanggi*) zelf tot getuige wordt aange-roepen, zodat men zich wel wacht voor onwettige annexaties in zijn genealogie. (177, 309)

Voorgeschiedenis

Ten tijde van de beide helden Fakok en Pasrefi (vide pag. 10), die naar het Westen trokken en daar hun heldendaden verrichtten, waren er op West Biak twee andere grote figuren, die hun zetels hadden te Insoesbari.

Hun namen waren Koemense Mandof en Sanadi* Pasan Wanma. Deze beide helden hadden als *kèrèts* achter zich: Mandof, Wanma, Mar, Padwa, Major*, Soeroewan*, Sawai en andere. Als zwerfgebied kozen zij het Oosten. Er wordt van hen verteld, dat ze zelfs tot ver achter de tegenwoordige Australische grens hun tochten uitstrekten. Van hun rooftochten brachten ze slaven en buit naar de Biakse eilanden.

Koemense Mandof had een zuster, Inserenbèjar geheten. Zij was nog ongehuwd. Op zekere dag ging ze een bamboesoort (*barwaf*) zoeken om een mandje te vlechten. Terwijl ze hiermee bezig was, schuurden de grasstengels (*inseiram*) voortdurend langs haar borsten; door de hevige jeuk begon ze te krabben en dit had tot gevolg dat haar borsten uitzetten: ze bleek zwanger te zijn. Ze baarde een tweeling en noemde de jongens Mansónanem en Mansérnanem. Toen het drietal geen voedsel had fixeerde Inserenbèjar een bepaalde landstreek met haar blik en zie: daar ontstonden twee grote sago-arealen, waarvan ze de éne Sermgai noemde. Het drietal woonde te Mamboebes (dicht bij het riviertje Mardori. Toen de beide jongens volwassen waren liet Inserenbèjar Mansónanem huwen met Insawai en Mansérnanem met Inmar. (In = vrouw, Sawai en Mar, hun *kèrèts*).

Op zekere dag gingen de beide broers hun krachten meten. Ze bleken even sterk te zijn. Daarna gebruikten ze hun speren en nu trof Mansónanem zijn broer zodanig dat deze stierf. Radeloos van droefheid schoot Mansónanem toen een giftige vis (*woeskan-dik*) die hij at, waarop hij aan de gevolgen overleed.

Tussen de beide betrokken *kèrèts* en hun secundanten ontstond

* Dit zijn namen ontleend aan Tidorese titels en dus van jongere datum.

nu een hevige strijd, en als gevolg daarvan trok de kèrèt Mar naar het Westen en vestigde zich in de omgeving van Sausapor, terwijl de kèrèt Sawai naar Oost Halmahéra ging. Beide namen hun sago-areaal mee. Dat van de Mar (Sermgai) vindt men nu bij de plaats Makai (*Mega*).

De beide jonge weduwen bleken zwanger te zijn, Insawai kreeg een zoon, die ze Djedjaw* Mandof noemde, terwijl Inmar twee dochters kreeg, Inggimios en Inserendoewe.

Toen Djedjaw Mandof volwassen was huwelijkte hij zijn zusters (classificatoire) uit in ruil (*farboek indadoewér*) voor twee vrouwen. Hij liet Inserendoewe huwen met een Sowèkker en kreeg In-sowèk daarvoor terug; aan de Sopenor Bojowen Noesjado gaf hij Inggimios en voor haar kreeg hij Djéné Sopen. Noesjado en Inggimios (de oudste van de twee zusters) kregen een zoon Jawi, de latere Manarmakeri, terwijl de man van Sowèk en Inserendoewe hun zoon Menoefaor noemden.

Letten we nu op de genealogie (zie het diagram) dan zijn er enkele zeer opvallende trekken te constateren. In de eerste plaats, dat de tweeling Mansónanam en Manséranem (*Man* = man; *sér* = grijpen, vangen; *só* = werpen, ook van een speer; *nanem* = succesvol) op wonderbaarlijke wijze door hun moeder werden ontvangen. De conceptie werd veroorzaakt door de aanraking met een grassoort (*inseiram*). Gevlochten tassen van deze grassoort mogen de Sowèkkers niet meenemen in hun prauwen: ze zullen storm veroorzaken.

Moedersbroer van de tweeling was de grote held Koemense Mandof.

Daar hun moeder niet getrouwd was kregen de jongens zijn naam en waarschijnlijk ook zijn functie d.w.z. de titel van *Mambri* (held), want hun beider namen duiden helden aan: de succesvolle vanger (van slaven o.a.) en: de succesvolle speerwerper. Het avunculaat impliceert deze mogelijkheid niet alleen, maar in dit geval (vanwege het ongehuwd zijn van zijn zuster) wordt het als eis gesteld dat zusterskinderen de erfgenamen zijn. Manséranems *oudste* dochter was de moeder van Manarmakeri. Over jongens wordt verder niet gesproken, maar ook al zou Inggimios broers hebben gehad, dan nog bleef zij de oudste dochter en de consequenties daarvan bespraken we reeds. Inggimios' oudste zoon (Jawi) heeft n.l. het recht op de erfenis (functie, titel, magische formules etc.) van haar vader. Deze zelf had als oudste zoon de heldentitel van *zijn* vader geërfd en had deze nu door te geven aan zijn kleinzoon (Jawi). Door deze bijzondere omstandigheden kreeg

* Zie de noot op de vorige bladzijde.

Jawi (Manarmakeri) dus een cumulatie van titels, bevoegdheden en macht.

Hierdoor verenigden zich in Jawi Noesjado (Manarmakeri): de afkomst op bovennatuurlijke wijze (het contact met de hogere machten) met het prerogatief van het held-zijn (waardoor hij aanspraak kon maken op een vooraanstaande positie, die hij zich door zijn eigen daden waardig had te maken). Dit voorrecht betekende voor hem het recht, maar tevens de plicht zich „schatten” te verwerven. Deze beide trekken spelen dan ook later steeds een rol in de mythe én in de bewegingen. Deze „erfenis” blijkt verder uit het feit, dat van Manarmakeri gezegd wordt, dat hij op de berg Jamnaibori woonde, waar hij de houtsnij- en de dichtkunst beoefende. Beide, maar bovenal de eerste, mogen alleen toegepast worden wanneer men de daarvoor benodigde kennis heeft gekend én daarvoor speciale aanleg en karakter bezit. De hiertoe vereiste ascese en het gebruik van „*ai*” (medicijnen) geven de beoefenaar een bijzonder sterke „lading,” die wanneer deze niet positief wordt gebruikt in het tegendeel kan omslaan. Vandaar dat zeer scherp wordt gelet op het karakter van de candidaat-kunstenaar. Het erven van deze privileges hangt dus niet in de eerste plaats van verwantschapsrelatie af. Deze laatste factor laat men pas gelden, wanneer de candidaat aan alle voorwaarden voldoet.

Manarmakeri was dus voor de Biakkers begiftigd met alle denkbare prerogatieven, die men hem door zijn karakter had waardig gekeurd.

Ten slotte willen we nog wijzen op het feit, dat Jawi (Manarmakeri) de vierde generatie vertegenwoordigde, gerekend vanaf de eerst genoemde Koemense Mandof en Inserenbènjär. Nu is vier het getal van de totaliteit op Biak. Drie generaties vormen een exogaam geslacht en staan gelijk met huis. De vierde generatie is de herhaling van de eerste en het begin van een nieuwe cyclus. Het diagram, samengesteld uit de mij verstrekte gegevens, geeft alleen deze vier generaties. De gegevens reikten niet verder. Ik meen dat men mij hierdoor het schema gaf van het „heilige geslacht,” waarin alle Biakse glorie is verenigd en waarop alle latere „geslachten” (huizen) zich konden beroepen als een model van „herscheping” in de herstelde mythische tijd.

OP DE HOOGTEN VAN JAMNAIBORI

Proloog

Op het plateau van Jamnaibori woonde een man, die daar een tuin had aangelegd waarin hij allerlei knolgewassen plantte, waarna hij rondom de tuin een hoge sterke omheining maakte.

Toen de knollen groot genoeg waren, groef hij er elke dag zoveel op als hij nodig had. Hoe schrok hij, toen hij op zekere dag merkte, dat er een varken in zijn tuin was gedrongen en van zijn kladi had gegeten. Hij liep langs de omheining, maar vond nergens een zwakke of lage plek, en was ten hoogste verbaasd. Toen maakte hij een groot vuur, zodat de rook de gehele aanplant doortrok, en ging naar zijn huis. De volgende morgen was het echter zoals de vorige dag en er was weer geen spoor van een zwakke plek in de omheining. Nu bleek hem ook dat het varken de kladi niet in het wilde weg uit de grond wroette, maar met uittrekken verder was gegaan waar de man zelf de vorige dag was geëindigd. De man dacht na en besloot te waken en het dier te doden. Hij maakte zijn speer, een *makbak* (gescherpte niboeng) gereed en ging naar zijn tuin. Daar zat hij de gehele nacht, en pas tegen het aanbreken van de morgen hoorde hij het smekkend geluid van een etend varken. Het dier merkte niet dat de man naderbij sloop en de speer in zijn richting slingerde. Het werd getroffen en zei toen met een menselijke stem: „*Ja mnai*” (ik houd op). Toen schrok de man hevig en kreeg spijt omdat hij zijn speer had geworpen en hij werd bevreesd.

Niet lang daarna brak de dag aan en de man zocht de sporen van het varken. Hoe werd zijn gemoed geschokt, toen hij geen varkenssporen vond maar de voetstappen van een mens; ook vond hij zijn speer niet terug. Toen wilde hij weten wat dit alles betekende en daarom volgde hij de voetsporen en de bloedspatten uit de speerwond. Hij liep maar voort tot hij eindelijk bij een diepe grot kwam; daar zag hij wel veel bloed, maar geen mens en daarom ging hij de grot binnen. Hier was het helder licht en er was een prachtig pad dat hij bleef volgen. Op een bepaald punt afgedaald zag hij daar zijn speer staan. Hij bekeek die nauwkeurig, maar zag geen bloedsporen; ook was ze niet gebroken. Hij stond daar aarzelend, niet wetend wat te doen. Toen hoorde hij het gedruis van vele stemmen die lachten en juichten. Terwijl hij naar alle kanten uitkeek, klonk er ineens een stem die hem riep en zei: „*Manaiboe, wa be rwa be rio ma rosai wamarisen rwama woen ro dineni?*” (Niet-echte-mens, waar wil je heengaan en wat wens je van hier mee te nemen?)

De man schrok zo, dat hij geen woord kon uitbrengen, hij luister-

de slechts. De stem ging voort zeggende: „Neem je speer en ga terug, maar loop achteruit.” Toen opende de man zijn mond en zei: „Ik weet niet hoe ik moet lopen.” De *snon soroka* (man van het zielenland) sprak: „Doe slechts wat ik zeg, dan struikel je niet, anders zul je zeker vallen.” Toen begon hij achteruit te lopen. Weer sprak echter het zielenlandwezen en zei: „Hoor je die stemmen, die zingen en juichen?” „Zeker hoor ik die.”

„Heb je familieleden herkend?” vroeg hij verder. „Nee,” antwoordde de man, „de stemmen klinken van ver, ik herken ze niet.” „Zou je hen van dichtbij willen zien?” „Zeker zou ik dat willen.”

Toen was het alsof zijn ogen werden geopend. Hij zag een massa mensen in een reusachtig dorp, waarvan de daken der huizen in elkaar overgingen. Zeldzaam fraai was dit dorp en vervuld van het zingen en dansen der bewoners. Daar zag hij zijn verwanten, maar de anderen bleven vaag voor hem. Mannen en vrouwen waren bijeen en ze zongen allen en verheugden zich. Onder hen zag hij geen enkele oude man of vrouw, het waren allen jongelingen en jonge meisjes. Toen hij dit alles zag werd hij vervuld met grote vreugde en wilde niet weer vertrekken. De „*snon soroka*” zei echter tegen hem: „Jouw tijd is nog niet gekomen, je bevindt je nog in de omhulling (*sasor*), aan slaap en honger ben je nog onderworpen. Hier is het de plaats van hen die daar vrij van zijn. Dit is een *Koréri* plaats.”

Toen ging de man heen, achteruitlopende, maar de nevelmensen zag hij niet meer, hij hoorde alleen hun stemmen. Zo kwam hij bij de plaats waar zijn speer stond. Hij nam die echter niet mee, want er lag een slang vlakbij. Hij wilde zo vlug mogelijk doorlopen, maar wist de weg niet meer en daarom keerde hij zich om en liep met het gezicht naar voren de grot uit. In zijn hart was droefheid en spijt.

Zo kwam hij weer bij zijn tuin, maar de aardvruchten waren verdwenen, slechts één laboe vrucht was er nog over. Toen ging hij iets hogerop naar een kleine heuveltop. Daar ging hij zitten en dacht na over alles wat hij gezien en gehoord had, en zijn hart was vervuld van grote droefheid.

Het plateau van zijn tuin noemde hij *Jannaibori*, naar het eerste woord dat hij van de „*snon soroka*” had gehoord.

Hij zat daar en overdacht alles: het woord *manaiboe*, waarmee hij was aangesproken en dat het zijn tijd nog niet was, omdat hij nog in de omhulling verkeerde. Hij dacht na en had diepe wroeging, omdat hij geen deel had aan de *Koréri* door vooruit- in plaats van achteruitlopende de grot te verlaten, zoals de zielenland-man hem gezegd had te doen en ook omdat hij zijn speer niet had meegenomen. Hij had geen lust meer om zijn tuin te verzorgen en liet die éne laboe groeien zoals het uitviel. Hij ontmoette zijn mensen

en ze vroegen hem wat er was, maar hij gaf geen antwoord. Sommigen toonden hun medelijden, maar de meesten hadden alleen maar smadelijke woorden voor hem. Zij die met hem te doen hadden vroegen steeds weer: „Hoe is het toch, vroeger was je zo ijverig in je tuin en nu zit je de gehele dag te staren en verwaarloost alles, ook jezelf?” En toen vertelde hij hun, wat hem was overkomen. Sommigen geloofden zijn woorden, maar wanneer dezen het aan anderen vertelden, waren er die er de spot mee dreven en op de grond spuwden, wanneer ze het hoorden.

Zo werd de man een oude grijsaard, die zichzelf niet meer verzorgde tot hij een huidziekte kreeg en Manarmakeri werd genoemd.

In het hart van de Oude Man woelden deze gedachten: het zielenland én de hemel (*Nanggi*) zijn beide volmaakt, alleen deze wereld nog niet, want er is nog nacht. En: alle mensen bevinden zich nog in de omhulling, zij zijn *Man-aiboe* (geen échte mensen). Daarom zocht hij *Koréri* voor de mensen.

Hoe zou dit zijn te bereiken? Eén ding stond voor hem vast: zijn eigen fouten moesten voortaan vermeden worden. Men zou geen bloed meer vergieten en geen varkens houden; ook slangen mocht men niet meer doden, want zij bewaken de weg naar de *Soroka Koréri*. En als de *Koréri* aanbreekt zal het drie dagen nacht zijn, omdat hijzelf drie dagen in het donker liep voor hij de *Koréri*-plaats bereikte.

Op zoek naar de *Koréri* liep de Oude Man de heuvel af en begaf zich naar het dorp Sopen aan de voet van het gebergte.

(Wat hij daar beleeft en wat de aanleiding werd voor zijn vertrek naar het Oosten, daarvan verhalen de verschillende versies van de mythe van Manarmakeri, die alle beginnen bij dat gebeuren in Sopen.)

DE MYTHE (prozatekst)

Inleiding

Aan de Zuidkust van Biak is een riviertje, de Sopeno, aan de oever waarvan het dorp Sopen ligt.

Dit dorp wordt door alle Biakkers als heilig beschouwd, omdat hier de oorsprong is van de mythe van Manarmakeri en omdat bijna alle mythen van de Biakkers, hun geschiedenis en cultuur zijn uitgegaan van dit dorp. Hier ook komen de oorsprongsmythen vandaan en de vorsten of Heren (= helden en hoogwaardigheidsbekleders); het is tevens de plaats van het ontstaan van de verering der „goden.”

Achter het dorp Sopen bevinden zich drie bergtoppen. De eerste heet Jamnaibori (Berg der ruste), de tweede Soembinjabo (Berg waarheen men de prinses ontvoerde) en de derde Mansoearbori (Berg van de Casuarisvogel of berg der liefde).

Op de berg Jamnaibori woonde Manarmakeri, die het „geheim” bezat. Hij beoefende het houtsnijden en andere kunstvormen (dichten) van het volk van Nieuw Guinea (Biakkers).

Hij heette Jawi Noesjado en was weduwnaar. Zijn moeder was Inggimios Mandof en zijn vader was uit de *kèrèt* Noesjado.

Hij onderhield een tuin met laboevruchten en verzorgde een varken.

Het verhaal

Het gebeurde op zekere dag, dat een prins (zoon van het dorps-hoofd) er met zijn boog op uit trok om vissen te schieten aan het strand.

Niet ver van hem vandaan zag hij een casuaris, die in een lagune aan het vissen was. Het dier ging liggen en wanneer het voelde dat er voldoende vissen in zijn veren waren gekomen ging hij uit het water en schudde de vissen uit op een droge plek van het strand.

Op de kant van de lagune had de vogel zijn kleinkind neergezet, een prinses van buitengewone schoonheid. Deze raapte de vissen op en vulde daarmee een gevlochten mand (*nawen*). Vervolgens nam grootvader casuaris zijn kleinkind en de mand op en keerde terug naar zijn woonplaats (Mansoearbori). Toen keerde de prins huiswaarts; 's avonds gaf hij het bevel de prinses te vangen om zijn geliefde te worden, en beloofde aan degene die haar zou weten te vangen zijn zuster tot vrouw.

Andere lezingen vermelden, dat twee jonge meisjes de vogel ontdekten, en dat deze een jongeman op zijn rug droeg, die ze beiden tot echtgenoot begeerden, waarbij ze twee varkens als prijs voor het vangen uitloofden.

De volgende morgen trok een leger er op uit, legde zich in een hinderlaag en juist op dat moment kwam de prinses, gezeten op de rug van haar grootvader de casuaris om te gaan vissen, zoals ze dat elke dag gewoon waren te doen.

Plotseling werden de casuaris en zijn kleinkind omsingeld en onder groot geschreeuw, terwijl men tevens op trommen en gongs sloeg en op tritonschelpen blies, deed men een poging om de prinses te grijpen. De grootvader casuaris wist echter behendig met zijn kleinkind, de jonkvrouw, tussen het leger door te ontsnappen en vervolgens het bos in te vluchten.

Het leger keerde terug met lege handen.

De dag daarop gingen zij (n.l. een volgende leeftijdsklasse) weer

in een hinderlaag liggen om de prinses te vangen, maar ook nu weer ontsnapte grootvader met haar.

Op deze wijze ging het vervolgens enkele dagen achtereen, zodat velen de moed opgaven.

Plotseling kwam er toen een oude man, bedekt met kaskado en schurft en uitermate lelijk. Hij vroeg toestemming om te worden opgenomen in het leger.

De Oude Man liep gebogen over zijn stok, en in zijn andere hand hield hij een bos bladeren om de vliegen van zijn wonden te verjagen. Ieder die hem zag, lachte hem uit en ze bespotten hem om zijn verzoek. „Zou jij, oude lelijke man, kunnen presteren waartoe wij sterke mannen niet in staat bleken?”
„Laat mij toch maar meedoen,” was zijn weerwoord. Ten slotte stond men hem dit toe.

De Oude Man werd geplaatst onder een mangroveboom. Toen zette het leger onder groot gejuich weer een achtervolging in van de prinses en haar grootvader, die uit alle macht in de richting van de Mangroveboom rende. Plotseling kwam daaruit de oude lelijke man (Manarmakeri) tevoorschijn en haakte de kromming van zijn gouden staf om de hals van de prinses, zodat de casuaris moest blijven staan. Ten slotte greep Manarmakeri haar en gaf haar aan de prins om zijn vrouw te worden.

Manarmakeri begiftigde hen beiden met rijkdom, heerlijkheid en overvloed en zij beiden werden koning en koningin en regeerden over Biak en Nieuw Guinea (Irrian). Vanaf dat ogenblik openbaarde Manarmakeri zichzelf en zijn geheimen, zodat zijn zegen het deel werd van geheel Nieuw Guinea. Zo maakte hij ook op het huwelijksfeest van de Prinses en de Prins vele liederen en melodieën. Daaronder waren er die aantoonde, dat het vaste land van Nieuw Guinea nu reeds werd doorkruist door Manarmakeri en de Biakkers.

Hier volgt een gedicht (lied) dat verduidelijkt, dat Nieuw Guinea inderdaad de naam van Irrian draagt. De naam Papoea was onbekend voor de bevolking.

Vader Kajan Sanawi (Manarmakeri) sta op, Gij zijt heilig.

Gij bedekt het zonnelicht op de berg Jamnaibori, de berg van de jonkvrouw (prinses) van Biak.

Opdat wij alles inladen (zijn zegeningen) en vertrekken naar Irrian, het vaste land.

Want mijn ogen hebben aanschouwd dat de morgenster (*Mak-bèn* = varkensster) opging, die niet bleef op Koemamba in het Oosten.

De casuaris was intussen het bos ingevlucht, alleen en verdrietig. Hij werd ten slotte zo boos, dat hij al zijn volk bijeenriep en met hen vertrok naar het eiland Jappen. En dat is de reden waarom er geen casuarissen meer op Biak voorkomen. Maar de casuaris, Mawis genaamd, noemde men vanaf die tijd Manswar (de liefhebbende vogel) omdat de casuaris een menskind had liefgehad. De bergtop kreeg de naam Manswar-bori.

Het varken, dat Manarmakeri had gekregen in plaats van de beloofde jonge vrouw, werd door zijn kèrètgenoten en vrienden naar boven gebracht in zijn laboe-tuin.

Daar kwamen allen bijeen om er feest te vieren. Ze vroegen zijn hakmes te leen om het varken te slachten, en hij gaf het.

Hijzelf roeide direct naar zijn neef (mbrz) van de kèrèt Mandof. (Om een bord te halen als tegengeschenk aan de feestgever) Die nacht sliep hij daar, en de volgende morgen ging hij terug, maar toen bleek het dat ze het varken reeds hadden geslacht en aan hem niet gedacht hadden.

Verder bleek dat ze de omheining van zijn tuin als brandhout hadden gebruikt en bij het doormidden hakken van de schedel van het varken had zijn hakmes een grote braam gekregen. Bovendien hadden ze al de bladeren van zijn laboe vruchten afgerukt om daar het vlees in te wikkelen voor de smookkuil.

Toen gaven ze hem een klein stukje van het varken, maar de Oude Man weigerde dit en gaf het aan een kleinkind.

De mensen van Sopen aten van het varken en bespotten de Oude Man Manarmakeri. En dit waren leden van zijn eigen familie n.l. van de kèrèt Noesjado en een dorpshef met de titel Sengadji Gim. Toen Manarmakeri bij zijn terugkeer naar Sopen dit alles zag en hoorde hoe men hem bespotten werd hij boos.

„Dat jullie mijn varken hebben ongegeten, het zij zo, maar dat jullie mijn tuin hebben verwoest, de omheining hebben gebruikt als brandhout en al de bladeren van mijn laboe-vruchten hebben afgetrokken, dat gaat te ver en daarom vertrek ik van hier.”

Hij daalde af naar het strand, beklom een kleine prauw en vertrok in Zuid Oostelijke richting.

Toen de mensen zagen, dat hij werkelijk wegging, zongen de vrouwen een lied waarin ze hun minachting uitdrukten: „*Ara baeri, insor roi ka'oeba boi insor koeler randip kor ma bakdiram*” (Ach arme, het is niet om iets belangrijks dat hij boos is, maar over varkensbotten en laboebladeren is hij verstoord).

Langs Maundori roeiende kreeg hij dorst en ging naar land. Hij vond echter geen water, maar staande aan de voet van de rotswand riep hij een bron tevoorschijn, die daar nu nog is en War Manarmakeri heet.

In de omgeving van het dorp Sambér gekomen dook hij met zijn gouden staf en haakte daarmee een grote vis *inmanen* achter zijn kieuwen. Hij haalde de vis in zijn prauw en ging in de richting van het dorp Sambér waar hij in het huis van zijn vriend (neef: mbrz of vbrz) zijn intrek nam. Deze droeg de titel (naam) Padawankan.* Vandaar vertrok hij en ging op weg naar de Padaido eilanden.

Te Sambér gaf hij de gevangen vis aan zijn neef, die het dier verdeelde en niets voor zijn afwezige vrouw bewaarde.

Hierdoor werd de Oude Man boos en vertrok naar Sorido. Daar zag hij een grote vis, stak die met zijn stok, roeide verder en ging aan land bij zijn *napirem* (mbrz) Padawakan te Mokmer (Jarsbari). Hij gaf hem de vis en ook deze sneed hem aan stukken en verdeelde die zonder iets voor zijn afwezige vrouw te bewaren. Toen deze thuis kwam rook ze de vislucht en informeerde er naar. Haar man vertelde wat hij gedaan had. Hierop werd ze boos en zei: „Waarom niets bewaard, dat ik er ook iets van kon eten. De Oude Man zal vertrekken, omdat je liefdeloos bent geweest.”

* Padawa(n)kan = Boeginese tweemaster.

Intermezzo

Volgens de lezingen van de groepen van Zuid-Oost Biak waar Manarmakeri aan land ging, vroeg de Oude Man bij elke plaats om voedsel, nadat hij de vis gegeven had. De vrouwen van het dorp zeiden echter overal: „Wat? Zullen we ons inlaten met een man die er zo uitziet?” Hierop vertrok hij dan, het staartgedeelte van de vis meenemend, dat hij zelf op at, of volgens een andere lezing bij de volgende halte aanbood. Een tekst van Zuid-Oost Biak vervolgt dan:

Toen kwam hij bij zijn *napirem* (mbrz) Padawakan te Mokmer en deze verleende hem gastvrijheid en diens vrouw gaf hem voedsel. De volgende morgen vroeg hij een net om te gaan vissen. „Opdat wij allen eten.” Binnen zeer korte tijd was het net geheel vol met allerlei eetbare vis. Zijn *napirem* was zeer verbaasd en meende dat de Oude Man met vergif had gewerkt, omdat hij zoveel vis ineens ving.

De dag daarop wilde de Oude Man vertrekken, en daarom gaf Padawakan hem twee cocosnoten mee. De ene, die reeds uitgelopen was, om te planten, een tweede om te eten. Ook gaf hij hem een bamboe met water mee. Vóór de Oude Man vertrok kapte hij nog een grote vis doormidden, waarvan hij Padawakan de kop gaf terwijl hijzelf de staart meenam.

Hij arriveerde op het eiland Meokboendi (volgens een oude spelling Meoswoendi (295-24) = Meos-ko-boer-i, het eiland dat wij achterlieten) en bleef aldaar. Op dit eiland wijdde hij zich aan zijn liefste bezigheid n.l. palmwijn tappen.

Hij roeide naar Meokboendi, waar hij zijn prauw op het droge haalde op Woesjomi (bij elkaar gewaaid zand). Deze plaats wordt ook Amojaundi genoemd en bevindt zich op de hoek van het eiland aan de kant waar de zon opgaat. Hier plantte hij zijn cocosnoot, die reeds was uitgelopen en ging toen wonen op Sokani. Daar stond een Roem Sram waarin hij zijn intrek nam. (Op Meokboendi woonden toen de kèrèts Roembarak, Koranoc, Samfane, Roempapap en Roemambor)

Manarmakeri vroeg aan de bewoners een cocospalm om daarvan palmwijn te kunnen tappen, maar niemand stemde hierin toe. Toen groeide de door hem geplante noot zo vlug, dat hij binnen een maand tot een boom was geworden, en Manarmakeri reeds de bloemkolven kon aansnijden. Hij hing toen vier bamboekokers (*ambesau*) onder de aangesneden kolven. Na de eerste nacht klom hij naar boven en haalde de uitgelekte palmwijn en dronk die. Die middag deed hij weer zo.

Hij gebruikte voor het tappen een bamboemes en beijverde zich zeer, zodat hij veel oogstte.

Op zekere morgen klom hij weer tot aan de top van zijn cocospalm en ontdekte dat zijn palmwijn was opgedronken. Toen maakte hij veel misbaar en ondervroeg de mensen om te weten wie deze had opgedronken. Er was echter niemand die bekende.

De volgende morgen klom hij weer naar de top van zijn cocospalm, en wat was er gebeurd? Opnieuw was zijn palmwijn opgedronken door een dief, naar hij meende.

Die dag maakte hij een stellage aan de voet van de boom en hij overnachtte daarop, om de dief te kunnen bespieden, maar tot aan de morgen merkte hij geen enkele voetstap van een dief. Toen hij echter naar boven klom bleek de palmwijn opnieuw opgedronken te zijn door de dief. Weer was hij boos.

Nu maakte hij de stellage iets hoger tegen de stam van de boom en waakte daar de gehele nacht. En wat vond hij de volgende morgen? Zijn palmwijn opgedronken. Nog hoger bond hij toen de

stellage, overnachtte er, maar zijn palmwijnkoker bleek uitgedronken. Zo maakte hij de stellage telkens hoger tot onder de bladeren van de boom en was gedwongen te gaan slapen op de bladstelen om zijn palmwijn goed te bewaken.

Tegen de morgen zag hij een groot licht van de hemel dalen en in dat licht daalde de Morgenster op de top van de cocospalm. Het was de bedoeling van de Morgenster om de palmwijn weer te drinken. Plotseling greep Manarmakeri de Morgenster en omvatte hem terwijl hij zeide: „Eindelijk heb ik je gevangen.”

Manarmakeri zeide: „Jij hier, ken je dan geen medelijden? Let op de ellende die mijn deel was. Eerst heb je kladi uit mijn tuin gestolen. Nu kwam ik hier, plantte mijn cocosnoot en weer kreeg ik niets voor het werk dat ik deed. Merk je dan niet hoe ik er uit zie? Ik ben niet in staat voor mijn eigen voedsel te zorgen, heb geen bezittingen en bovendien ben ik weduwnaar” (d.w.z.: ik heb ook geen vrouw, die voor me kan werken).

Kajan Biak wilde de Morgenster niet loslaten en daarom zei deze: „Laat mij los, want de voor mij gevaarlijke is op komst”. Dat wil zeggen: Laat mij los want de dageraad breekt reeds aan. (*Pir aja snar robefor ajena nasbak kwar*). Maar Kajan Biak zei: „Ik mag je niet loslaten voor je mij hebt gezegend en mij jouw geheim hebt geopenbaard.”

En toen begon de Morgenster zijn geheimen aan Kajan Biak te openbaren zeggende: Wilt gij rijkdom ontvangen? K. Biak: „Dat geheim bezit ik al.”

Morgenster: „Wilt gij een leven van overvloed zonder gebrek?”

Kajan Biak: „Dat geheim is reeds in mijn bezit.”

M.: „Wilt gij rijkdom, heerlijkheid en voortdurend voordeel?”

K.B.: „Dat alles bezit ik reeds.”

Napirmo, laat mij los want de voor mij gevaarlijke is op komst, ik zal je de medicijn van het bezit geven.

Achtereenvolgens telkens ingeluid door het verzoek van de Morgenster biedt deze Manarmakeri aan: Medicijn voor het vissen, om op één plaats te cten (*Koréri*), alle rijkdom en eer. Behalve *Koréri* weigert de Oude Man alles en laat niet los.

M.: „Wat wilt ge dan?”

K. B.: „Wat ik wil is *koréri sjében*” (Opstanding der doden en komst van de *Koréri*).

M.: „Opdat de opstanding der doden een feit worde, ga heen en neem de vrucht van de bintangoer (*maresbon*), belees die en werp de vrucht naar Prinses Insoraki. Zij zal zwanger worden en een zoon baren, die Manarbew (Vredebrenger) zal heten. Dat kind zal de opstanding en het eeuwig leven bewerken.”

„Ik begeer het geheim van het eeuwige leven,” antwoordde de Oude Man.

„Ontsteek dan een vuur van een ijzerhoutboom, spring er in en je zult worden zoals ik ben. Neem dan twee vruchten van de Maresboom, belees die en werp ze naar het meisje dat je begeert en zij zal moeder worden.” Nu liet Manarmakeri de Morgenster los, die naar zijn plaats aan de hemel steeg, en toen kwam de zon op en het was dag.

Toen liet Kajan Biak de Morgenster los. Deze vertrok, en toen werd het dag.

Manarmakeri keerde terug (naar het dorp Sokani) en het trof juist dat Insoraki vlak bij het strand aan het baden was. Manarmakeri had een maresbon meegenomen, hij belas de vrucht en wierp haar naar Insoraki. De vrucht raakte de borst van Insoraki herhaalde malen, zodat ze ten slotte een hevige jeuk voelde en ging krabben. Ze bleek zwanger te zijn en bracht een zoon ter wereld die Manarbew heette.

De dochter van het dorps hoofd Roembarak, Insoraki genaamd, ging in zee baden tegenover de Maresboom. Toen kwam de Oude Man, plukte twee vruchten en wierp die in zee. Ze dreeven naar het meisje en raakten haar borsten. Het meisje wierp de vruchten weg, maar ze kwamen telkens terug. Toen smet ze de vruchten heel ver weg en zei: „*Roi mowina* (die vervloekte dingen)” en ging aan land. Haar borsten begonnen te jeuken en ze krabde ze, krabde ze zo dat de topelhof zwart werd zoals bij een gehuwde vrouw die een kind verwacht. Ook zij bleek zwanger te zijn. Ze ging naar huis en vier dagen daarna werd haar kind, een zoon, geboren, die ze Konori noemde. Na vier dagen was het kind groot en toen vroegen de ouders aan zijn moeder, welke man hieraan schuld had.

Manarbew groeide met de dag en de mensen waren verbaasd over de geboorte van dit kind, maar niemand wist wie zijn vader was.

Manarbew huilde echter onafgebroken en daarom gingen de bewoners van de Padaido eilanden en Biak aan het beraadslagen voor het organiseren van een groot dansfeest om te weten te komen wie zijn vader was. Het wemelde van de mensen op Meokboendi die kwamen om te zien hoe dit zou aflopen.

Toen gaf de vader van Insoraki, Korano Roembarak, opdracht aan het gehele dorp: „Ga, haal pijlen en bogen elk volgens zijn eigen leeftijdsklasse (: twee soorten van vrouwenbogen, één voor de volwassen mannen, en de heldenboog, een indicatie voor de kracht, vereist om de boog te spannen). Morgen zullen allen dansen.”

Eerst werden de kinderen uitgezocht (met kinderbogen) om te zingen en te dansen, maar dit had geen resultaat. Daarna de jonge mannen en vervolgens de volwassenen (gehuwden met twee kinderen), waarop de oude mannen aan de beurt kwamen, maar het was alles tevergeefs.

Aan de rand van de dansplaats (*boebes*) zat de jonge moeder met haar kind dat voortdurend huilde: Jajo, (vader) jajo, jajo!! En het bleef maar huilen, zodat de mensen het niet konden harden.

Toen werden de heel oude mannen aangewezen, ze kwamen op en geheel achteraan kwam Manarmakeri leunend op zijn stok en (in zijn andere hand) een bos bladeren om de vliegen, die om hem heen zwermden, te verjagen.

Toen hij tevoorschijn kwam werd hij door allen uitgelachen en de mannen riepen: „*Wawor kankaremo* (zet een kankarem in), opdat wij kunnen antwoorden en zingen.” Nauwelijks hadden ze dit gezegd of hij zette in: „*Sarai ramo, ramo, ééé-sarai ramo, ramo ééé.*”

(Klapperblad komend van de heilstaat uit het dodenrijk —) Toen begonnen ze te dansen.

Op het moment dat de dansers op de *boebes* rondgingen en aan de plaats kwamen waar Manarbew en zijn moeder Insoraki zaten riep Manarbew direct: *Waoe iso i woe, Waoe iso i woe* (daar is mijn vader, daar is mijn vader), terwijl hij naar de Oude Man toeliep en hem omhelsde.

Toen verspreidde de dansende groep zich; iedereen liep weg, omdat niemand er in toestemde dat de schone Insoraki de geliefde zou worden van de Oude Man. Men vertrok in alle richtingen en de Biakkers gingen naar Oost en West van het land Irrian en vestigden zich langs de kusten.

Iedereen begon te schreeuwen en het meisje te verwijten, dat ze zich had ingelaten met een dergelijk afzichtelijk wezen. Haar vader gaf opdracht om de prauwen gereed te maken en het eiland te verlaten. Toen hakten de mannen de bomen om en lieten ze in zee drijven, opdat Manarmakeri er geen prauw van zou kunnen maken om hen te volgen. De huizen werden verwoest, vruchtbomen omgehakt en drinkputten met zand gevuld. Daarna trokken ze hun prauwen in zee.

Op het strand van het eiland Meokboendi bleven Insoraki, Manarbew en Manarmakeri achter. Zij smeekten om mee te mogen gaan, maar telkens werden ze op de vingers geslagen door de roeiers (wanneer ze een prauw vastgrepen), die hen verboden mee te gaan. Zo stond daar het drietal en zag de prauwen één voor één vertrekken.

De (jongere) broer van Insoraki, Saneraro (= het bewogen hart) werd vervuld van medelijden met zijn zuster, sprong aan land en bleef achter met haar en zijn zwager.

Hij zei tot zijn zuster: „Ik blijf bij je, leven we dan leven wij, sterven we dan sterven we samen.”

De prauwen vertrokken naar de baai van Krawi op het eiland Jappen.

Toen de jongen Manarbew die middag honger kreeg en eten vroeg aan zijn moeder, zond deze hem naar zijn vader met de woorden: „Ga naar je vader en vraag zijn kaskado (huidschilfers) als voedsel.”

Manarbew ging toen de eetkamer binnen en zag dat het voedsel daar gereed stond. Hij at zoveel hij maar kon en ging toen naar zijn moeder en vertelde haar wat hij gedaan had. De moeder ging toen ook kijken en werkelijk, het was zoals haar kind had gezegd. Ze was zeer verbaasd over alles wat ze daar zag.

„Kom mee,” zei zijn vader „ik zal je wat laten zien en je zult eten.” Toen bracht hij het kind naar zijn kamer en zie, die was gevuld met allerlei vruchten en voedsel. De jongen kreeg een rijpe banaan en holde naar zijn moeder. Deze en haar broer wilden het niet geloven en toen gingen ze zelf kijken. Het bleek waar te zijn wat het kind had verteld: de kamer was vol. Toen begonnen die beiden te huilen: „Ach, had dit eerder gedaan, dan was onze familie niet weggetrokken, nu zijn we alleen.” Maar toen zij drieën gegecten hadden en opstonden, was al het

voedsel verdwenen. De volgende dag gebeurde er weer hetzelfde: weer was de kamer vol en ze aten ervan.

Manarmakeri sliep op de voorgalerij, want zijn vrouw verachtte hem om zijn schurftige huid. Na de vierde dag werd hij wakker te middernacht en sprak: „Ik zou willen, dat je mij niet meer verachtte en bij me kwam, want ik vermoed dat we eens zullen vertrekken, je familie achterna.”

Toen het morgen werd stond hij op en zei dat hij ging vissen. Hij nam zijn speer en ging naar het strand. Daar deed hij een worp naar een school vissen, die aan de speer werden geregen zodat de schacht vol zat. Hierna ging hij naar huis. En die nacht rookten ze de vis niet boven een vuur: toch was de kamer licht alsof het dag was. De volgende morgen ging Manarmakeri weer naar het strand.

Plotseling riep Manarbew: „Moeder kijk, daar komt vader.” De moeder ging om te zien (wie daar kwam) maar zei direct: „Wat jij, dat is je vader niet. Jouw vader zit vol met kaskado en schurft.” Blijkbaar wist Insoraki niet wat er was gebeurd. Manarmakeri had zichzelf n.l. verjongd in het vuur van een brandende boom. Zijn oude huid was verbrand, zodat Manarmakeri was veranderd en er uit zag als een zeer schone jonge man. Zijn huid vol kaskado en schurft was veranderd in prachtige waardegoederen.

Hij was daarna allerlei kleren gaan aantrekken, zoals een jas, een pyama en dergelijke, maar hij keek in een spiegel (de zee) en het stond hem niet aan. Daarna sloeg hij een witte lendengordel om, keek nogmaals in de spiegel en zei: „Zo is het veel mooier.”

Het werd dag en Manarmakeri ging het strand langs naar Maudiroe (Jaunja). Daar maakte hij een groot vuur, zoals de Morgenster hem onderwezen had en sprong er midden in. Zijn oude huid verbrandde en hij stapte uit het vuur. De oude huid was veranderd in antieke borden, schelpen armbanden, kralen en andere waardevolle goederen. Toen ging hij op een steen staan en spiegelde zich in het zeewater, en zie hij was blank van huid als een Europeaan. Dit stond hem niet aan en daarom sprong hij nogmaals in het vuur tot hij bruin gebrand was. Hij spiegelde zich nog eens en vond het zo goed. Eerst trok hij Europese kleren aan, maar keurde die af. Hierop sloeg hij de Biakse lendengordel om van geklopte pisangbast, stak een kam in zijn haren waaraan hij hanenveren bond en tooide zich met armbanden en kralen. Daarna nam hij gekleurde bladeren, stak die tussen de bovenarmbanden en keek toen weer in zijn „spiegel” vanaf de steen: zo was het goed.

Toen ging hij op weg naar huis, zwaaide met zijn hand landwaarts en daar was donder en bliksem.

Hij liep langs het strand en slingerde nogmaals zijn visspeer en direct ving hij zeer veel vis. Het leven van overvloed was begonnen. Manarmakeri ging naar zijn huis en dat was verlicht door een wonderlicht. Hij deelde nu zijn zegeningen uit aan al de bewoners van het land Irrian. Er waren er die veel sago ontvingen, zoals de bewoners van het vaste land. Aan de Biakkers gaf hij een bijl om de bossen te rooien en er tuinen aan te leggen. Daarom zijn de Biakkers landbouwers. Aan de Sowèkkers gaf hij de kofja-schelp om hiermee de vruchten van de mangrove te kunnen bereiden. Vandaar dat de Biakkers alleen met veel moeite in hun levensonderhoud kunnen voorzien. Het was Manarmakeri echter niet begonnen om zijn geheim voor zichzelf te houden, hij wilde het mededelen aan zijn volk. Omdat hij geen prauw had

tekende hij een boot op het zand, geheel compleet met matrozen en al, en sprak: „Wanneer mijn vader en moeder vrijen (Manseren) waren, laat dan deze boot opkomen, naar zee gaan en drijven.” Vervolgens stampte hij met zijn hiel in het zand en daar dreef de boot met bemanning en gezagvoerder.

Toen Manarmakeri thuis kwam en het kind maar bleef roepen: „Daar is vader,” geloofde Insoraki hem ten slotte en ze zag dat het kind gelijk had. Daarna leefden ze zonder gebrek door de wondermacht van de Heer Koréri, zoals de Oude Man nu heette. Maar de jonge moeder Insoraki en haar broer Saneraro treurden elke dag om hun familie.

Daarom ging Manseren Manggoendi (de Heer Zelf, of: de Machtige) naar het strand van Sokani en tekende een *mansoesoe*- (handelsprauw) in het zand. Hij begon te dansen, maar de tekening werd geen prauw. Toen kraste hij een *wairoon* (oorlogsprauw) in het zand, danste om hem naar zee te krijgen, maar ook dit slaagde niet. Toen tekende hij een *karoeres* (plankenprauw: belang), danste en zie: daar dreef de prauw reeds vlak voor de marcsboom in zee. Nogmaals danste Manseren Koréri en zie: in het atol ontstond een diepe lagune.

Op zekere dag voer Manarmakeri de familie van zijn vrouw achterna naar Krawi, Noord Jappen.

Bij het eilandje Oerbasi (Konori van de kaarten) gekomen huilde de jongen en wilde spelen. Daarom gingen ze daar aan land.

Bij Krawi aangekomen wilde Manarmakeri naar binnen varen en zijn prauw (schip) op het droge laten halen. Hij eiste echter dat zijn schoonmoeder op het strand zou gaan liggen om als onderlegger te dienen. Voorzeker zou ze dan sterven, maar weer opgewekt worden door Manarmakeri, omdat het geheim van leven en dood aan hem was geschonken door de Morgenster. Dan zou zijn boot zijn veranderd in een schitterend paleis. Daar zou dan de *Koréri* zijn aangebroken: de mensen zouden geen gebrek meer hebben gekend, ja wat meer was: de ouden van dagen zouden hun huid hebben verwisseld en opnieuw jong zijn geworden. De doden zouden zijn opgestaan en alle geheimen zouden zijn geopenbaard voor alle mensen. Maar wat gebeurde er? De massa wilde hem niet ontvangen, zodat Manarmakeri naar het Oosten ging. En hij voer toen de Mamberamo-rivier op tot aan de hoge bergen om die te zien en er zijn teken te plaatsen. Dit wordt verklaard in het volgende gedicht:

Hoort! vrienden van de voorvader:

Meisjes! uw spot aan de Sopen-rivier was de oorzaak.

Gij vrouwen van Biak, daarom ja daarom daalde ik af (van de berg Jamnaibori)
en (roeide) tegen de stroom naar de Mamberamo, de kolkende stroom.

Ik voer stroomopwaarts, maar bleef daar niet.

Ik bleef niet in het land Darakja,

maar zette er het teken van ons land Biak daarginds.
Het teken dat zo maar doodt.
(bezits-teken dat een dodende kracht heeft. K.)

Hierna vertrok hij naar Tabi (Humb.-Baai) en deed daarbij verschillende eilanden aan, zoals: Koemamba, Jamna, Masi-Masi. Zo voer hij verder naar het Oosten tot aan Tabi. Ook bezocht hij Tabisi (Tabati). Vervolgens wendde Manarmakeri de steven en voer weer naar het Westen en reisde de Geelvinkbaai rond, daarna kwam hij op het eiland Noemfoor. Destijds was er nog geen Noemfoor, maar slechts een klein eilandje dat nu vlak voor het dorp Pakriki ligt.

Omdat Manarbew wilde spelen, wierp zijn vader een steen genaamd Piroe (= stijg naar boven) in zee en daar ontstond het eiland Piroe of groot-Noemfoor met het witte zand, waar zijn kind Manarbew zich kon vermaken.

Op deze wijze had Manarmakeri reeds de eilanden Aibai, Meos Indi, Rani en Insoembabi opgeroepen. Op het grote eiland Manarer of Noemfoor genoemd, woonden geen mensen. Het was er stil en eenzaam. Toen stak Manseren Manggoendi vier stokken in het zand en zij werden vier grote kèrèt-huizen n.l. Roemperbon, Anggradifoe, Roemansra en Roemberpoer, met hun bewoners.

De mensen die op het eiland Piroe woonden heetten Noemforen en hun hoofd was Foen Kawjan.

De boot van Manarmakeri lag voor anker bij Rwasidori. Op dit eiland wilde Manarmakeri zijn wonderwerk verrichten en zijn geheimen openbaren aan alle mensen, zodat velen getroost zouden worden.

Hij vroeg daarom aan de bewoners van Noemfoor: „Wat moeten wij doen?” Een oude vrouw Infadwarni Roembroeren antwoordde: „Wat we doen zullen is: matten vlechten en houten nappen hakken om handel te drijven in het land Arwa (Arami of Jappen).

Een oude vrouw antwoordde: „Onze mannen zullen pagaaïen maken, wij vrouwen zullen matten vlechten en we zullen voedsel ruilen op het eiland Arwa (Jappen).” Door dit antwoord hadden de mensen zelf beslist over hun lot; ze zouden moeten roeien en werken en overal rond zwerven om voedsel te zoeken. Toen Manseren Manggoendi dit antwoord hoorde vervloekte hij het eiland en daarom vindt men er geen sago tot op deze dag. Ook kwamen er veel vergiftige slangen. Op zekere dag toen de mensen van het eiland Arwa, waar ze voedsel hadden gehaald, terugkeerden werd er een kind ziek en stierf. Nu had Manggoendi de mensen verboden om te klagen en te huilen, want dan zou een dode niet weer levend worden. Toen echter het kind stierf, werd toch de klaagzang aangeheven.

Manseren Manggoendi vroeg toen aan de oude vrouw Infadwarni: „Wanneer iemand sterft, zal hij dan terugkeren in het leven?”

De oude vrouw antwoordde: „Wie sterft komt niet terug.”

Toen werd Manggoendi zeer boos. Hij nam een mat, vouwde die op en bond er een touw om en gaf die zo aan de mensen van Noemfoor: zo zullen jullie de doden inwikkelen, die nu terwille van het ongelovig antwoord van Infadwarni niet meer levend zullen worden.

Omdat de mensen zijn bedoeling niet begrepen werd hij toor-

nig, vervolgens wierp hij bij wijze van eed een kanon (*sjade*, grote steen) op de landtong Inarjori (de prinses gaat naar boven) en zeide, dat hij naar het Westen zou gaan, om wanneer zijn tijd gekomen is weer terug te keren naar het Oosten.

De volgende morgen was Manseren Manggoendi verdwenen naar het Westen. Daar bracht hij overvloed en eeuwig leven aan de volkeren, zodat ze rijk werden en fabrieken bouwden; aan hem danken ze alle vooruitgang. Na acht generaties zal hij echter terugkeren en dan zal op Nicuw Guinea de Koiéri, de heilstaat, aanbreken.

De Noemforen verspreidden zich naar het Zuiden en naar het Westen en samen met de Biakkers bewoonden ze de Korano Fiak (Radja Ampat) eilanden en de Noordkust van de Vogelkop en in het Zuiden de kusten van de Geelvinkbaai (Swanjabroeri).

III DE WEDERKOMST VAN MANSEREN MANGGOENDI EN HET SLOT VAN DE MYTHE

Over de vraag of de verwachting van de wederkomst oorspronkelijk ook deel uitmaakte van de mythe, bestaat verschil van mening en daar in het slot van de versies der hoofdmythe dit aan de orde wordt gesteld en hierin tevens verwachtingen worden uitgesproken, die een belangrijk element vormen van de oproep-boodschappen der *konoors* (herauten), dient over beide iets gezegd te worden.

De Bruyn vat zijn mening aldus samen: „Volgens de optekenaars vermeldt de legende, dat Manarmaker eens zal terugkeren . . . Het is echter in het geheel niet onmogelijk — uiteraard blijft dit hypothetisch — dat oorspronkelijk de legende geen wederkeer van M. M. vermeldde, doch deze gedachte zich eerst later als een eschatologisch element ontwikkelde.” (54, 320) Hij geeft echter toe, over geen historisch materiaal te beschikken, wat nodig zou zijn „om een adequate verklaring te kunnen geven.” (ibid.)

Hij grondt deze hypothese op het feit, dat enkele zijner informanten hem niet met zekerheid wisten mede te delen of de legende zelf ook een wederkomst van Manseren Koréri vermeldde. Volgens hen „zouden de mensen het ervan gemaakt hebben, en zou Manseren Manggoendi zelf nimmer verkondigd hebben eens te zullen terugkeren.” (ibid.)

Wanneer wij het geheel der beschikbare lezingen overzien dan blijkt dat van de negen gepubliceerde niet minder dan acht, en van de negentien in handschrift er dertien melding maken van de terugkeer. Uit de handschriften blijkt verder, dat van de zes negatieve er vier door niet-Papoea's op schrift zijn gesteld. Een vijfde, afkomstig van Simbiak op Meok Woendi, is voor mij in 1952 opgeschreven door diens kleinzoon. Overal bestond echter zelfs toen nog een zekere tegenzin om over mythe en beweging te spreken. Mogelijk is dan ook, dat de negatieve antwoorden te wijten zijn aan het feit dat toen De Bruyn zijn onderzoek instelde, vrij kort na de zo geruchtmakende bewegingen die honderden mensen het leven kostte, men zich liever niet compromitteerde.

Ook al genoot dr De Bruyn het vertrouwen, hij bleef toch voor zijn informanten de bestuursambtenaar. En het is allen bekend uit het verleden, dat het Gouvernement rigoreus kon optreden tegen de aanhangers. Bovendien duurt het, ook al kent men de taal, geruime tijd vóór de informanten een zekere aarzeling te boven zijn. Niet alleen de psychische remmingen tegenover een vreemdeling die niet gelooft in de mythe, maar ook het feit dat niet elke informant op de hoogte is, zijn een belemmering om achter de waarheid te komen. Bovendien mogen sommigen geen episodien mee-

delen, waarvan hun eigen kèrèt geen aparte lezing heeft. Soms rijst het vermoeden dat vooral de episode van de terugkeer op een bijzondere wijze is verbonden met die clans, die via de patri- of matrilineale lijn met de Oude Man gelieerd zijn. Het is namelijk opvallend dat bij een oproep een *konoor* zich steeds rechtvaardigt door óf zijn verwantschap met de Oude Man te vermelden, óf mede te delen op welke andere wijze hij met diens clan of dorp was verbonden. Onder dit laatste valt dan bijvoorbeeld dat de Oude Man in hun dorp een vrouw zocht (Meok Woendi), of een geschenk kwam lenen, een bron tevoorschijn riep, zijn gong daar achterliet of in hun dorp de nacht doorbracht.

Opvallend is verder ook, dat vier van de zes negatieve antwoorden van Noemfoor komen, en het is bekend dat bij de Noemforen de wederkomstgedachte het minst sterk ontwikkeld is. Bovendien staat in de negatieve versies ook niet positief, dat men de wederkomst niet verwacht: de episode is eenvoudig weggelaten. Met absolute zekerheid valt natuurlijk niet uit te maken of inderdaad de wederkomstgedachte oorspronkelijk met de mythe was verbonden. Maar de waarschijnlijkheid komt toch wel dicht in de buurt van zekerheid, wanneer we letten op de talrijke bewegingen waarbij de *konoors* blijkbaar konden rekenen op aanhang: een beroep werd nooit tevergeefs gedaan. De *konoor* had alleen te bewijzen, dat hic et nunc de realisatie voor de deur stond. Dat men na elke teleurstelling, die onvermijdelijk kwam, toegankelijk bleef voor elke nieuwe boodschap, kan mijns inziens alléén verklaard worden uit het feit, dat deze *Koréri*-verwachtingen, verbonden met de wederkomst van Manseren Manggoendi, werkelijk leefden onder het volk en dat men hen daarvan niet telkens opnieuw had te overtuigen. Dit lijkt mij ook een sterk argument tegen de wijze waarop eenzijdig de nadruk wordt gelegd op de rol van de voorlopers en boodschappers, zoals in die publicaties gedaan wordt, welke al deze bewegingen toeschrijven aan het optreden van profeten. (*vergeleijk de literatuurlijst*) Het is psychologisch moeilijk denkbaar, dat men dan telkens „bedrogen” uitkomend, toch bleef geloven.

Met De Bruyn zijn we overtuigd van de belangrijkheid van de historische gebeurtenissen, maar wanneer hij zegt dat: „... om tot een goed begrip van de Manseren Bewegingen te kunnen geraken, we moeten trachten de bewegingen historisch te verklaren” (ibid.) dan valt dit te betwijfelen. Men zou om dit te kunnen beamen de gehele culturele achtergrond moeten verwaarlozen. Evenmin kunnen we de conclusie die De Bruyn aan Lowie ontleent aanvaarden: „... dat slechts historische reconstructie een adequate verklaring kan geven van de Ghost Dance.” (ibid.) Spier heeft immers aangetoond, dat zonder de religieuze

achtergrond in de cultuur van de Sioux de Ghost Dance ondenkbaar is. (vgl. pag. 203)

Ontegenzeggelijk heeft De Bruyn gelijk wanneer hij de historische factoren voor het voetlicht haalt. Bij een diachronisch overzicht, waarin het dynamisch karakter van de cultuur duidelijk wordt, spelen deze factoren vaak een belangrijke rol, zoals we ook van de Manseren Bewegingen hopen aan te tonen.

Ik hoop echter ook aannemelijk te kunnen maken, dat *niet* de *botsing* met de Westerse cultuur deze bewegingen tevoorschijn riep, al vindt men daarvan de neerslag ook straks in de bewegingen.

De ontdekking van de Westerse wereld (hierbij is ook Indonesië inbegrepen) was voor de Biakkers het bewijs dat Manseren Manggoendi inderdaad nog ergens op aarde leefde.

Voor ons is het nu in de eerste plaats van belang, te weten wat het historisch materiaal zegt. De oudste publicatie is van 1854, van de hand van dr J. P. Gzn uit het materiaal van Fabricius, één jaar voor de eerste zendelingen op Nieuw Guinea voet aan wal zetten. Ze luidt: „Men verwacht hem eenmaal terug om een aardsch rijk van overvloed te stichten, wanneer ook de dooden zullen herleven en onsterfelijkheid op aarde zal heerschen.” (268, 383)

De eerste publicatie van de mythe, van de hand van Ottow en Geissler, de eerste zendelingen, opgetekend in 1857, vermeldt weliswaar geen terugkeerverwachting, maar reeds in 1860 schrijven ze over „Profeten die zijn opgestaan, en nu kunnen maken dat geen enkele Papoea meer sterven zal.” (267, 1860)

Fabricius, die tussen 1850 en 1860 in de Geelvinkbaai reisde, liet zijn gegevens door Goudswaard bewerken en uitgeven in 1863. In deze publicatie is er een klein verschil met de eerste door dr J. P. Gzn: „Men verwacht zijnen *zoon* Konori eenmaal terug . . .” heet het hier (113, 87)

Van Hasselt Sr, die in 1863 op Nieuw Guinea kwam, en in 1907 repatrieerde, schrijft: „Waarheen hij is gegaan, zegt de sage niet. In één ding komen niet alleen de Noemforeezen, maar ook andere stammen overeen, dat Manggoendi zal wederkeeren. Dan zullen ze niet behoeven te werken, maar eten en drinken zonder arbeid en zonder sterven”. (127, 35)

Ook Van Hasselt Jr (1894—1931 werkzaam op Nieuw Guinea) een uitnemend kenner van taal en cultuur der Noemforen en Biakkers, schreef: „Manggoendi zal terugkeren, volgens de Noemforen, en dan begint voor de Papoea's de gouden tijd, waarin niemand meer hoeft te werken en het voedsel overvloedig is. De Biakker echter heeft nog meer verwachtingen van Manggoendi's terugkomst. Dan zal het tijdperk der *Koréri* aanbreken. Krancken zullen gezond worden, dooden zullen opstaan en levenden niet meer sterven. 't Geloof van den Noemfoor in Manggoendi's wederkomst en

in den toekomstigen heilstaat is zeer verzwakt, maar niet geheel dood. (1914). De Biakker gelooft met zijn geheele hart aan deze dingen, die hem van de vaderen zijn overgeleverd." (134, 95) Deze oudste berichten spreken dus een duidelijke taal. Het staat wel vast, dat de wederkomst een integrerend deel uitmaakte van de mythe, ook honderd jaar geleden. Over de ruim 300 daaraan voorafgaande jaren, de tijd dat er contact bestond met Tidore, is helaas niets bekend. In het historisch overzicht zal melding gemaakt worden van het ingrijpen van Tidore tegen een beweging. (\pm 1855.) Het is dus zeer goed mogelijk, dat een onderzoek in de archieven van Tidore nog veel waardevolle gegevens aan het licht zal brengen.

Het slot van de mythe

In de lezing van Fabricius staat dat Manggoendi van Noemfoor vertrokken is naar „Soeb Kalingga,” en hij voegt hieraan toe: „Soeb-Kalingga toch is niets anders dan het land Kalingga, of de kust van Koromandel, de zetel van het Brahmanisme, vanwaar, zooals bekend is, reeds sedert de vroegste tijden vele zendelingen uitgingen om de leer hunner godsdienst tot in de verste gewesten te prediken.” (113, 88) Hij voegt er de veronderstelling aan toe: „. . . dat deze streken in vroegeren tijd door een Hindoeschen Priester zijn bezocht geworden, en dat de leer door hem verkondigd en hetgeen met hem gebeurd is, welligt aanleiding tot deze overlevering zou hebben gegeven.” (ibid.)

Dr Horst grijpt deze mededeling aan om hiermee te bewijzen, dat tevens de episode van de vuurdoop – het Phoenix motief – van „Hindoeïstische oorsprong” is.

Ook poogt hij de Roem Sram te verklaren uit deze oorsprong: „De eeredienst der rum-serams geen voorouderdienst maar Çivaïsme (Lingamdienst)” is de titel van het vierde hoofdstuk van zijn boek. (164) Riesenfeld, die een uitvoerige studie schreef over de Melanésische immigranten die volgens hem via de Philippijnen en Nieuw Guinea naar Melanesie trokken, verklaart hierdoor dit soort verwachtingen: „. . . these migrations and the ever recurring departure from the places in which they had temporarily settled down, have found their mythological expression in the final departure of the numerous culture heroes of the stone using immigrants. Since they brought a higher type of culture to a more primitive people it can be easily understood that their departure was deeply deplored. This concern is expressed in the myths in the very frequent statement that the departing culture heroes took all the good things with hem, and that living conditions deteriorated after their departure.” (291, 663)

Over de waarschijnlijkheid van deze hypothese valt niets te zeggen, zolang deze berust op archeologisch materiaal, waarbij een volgende vondst de conclusie, op grond van bestaande vondsten getrokken, aanvechtbaar kan maken.

Nog een andere hypothese, namelijk die van Robidee van der AA, volgt hier. Wanneer Von Rosenberg Biak in 1869 bezoekt en melding maakt van een streek Sopen, tekent Robidee van der AA hierbij aan: „Dit dorp Sopen is zeker het Soping op het eiland Biak, vanwaar volgens de legende de heilige afkomstig was, . . . Fabricius vermoedt, dat deze heilige een Hindoe-priester uit Kalinga of Koromandel was. Wegens de naamsovereenkomst met het rijk Sopen op Zuid-Celebes zoude ik eerder aannemen, dat de handeldrijvende Boeginezen reeds voor hunne bekeering tot den Islam hunne vaarten tot dit deel van Nieuw Guinea hadden uitgestrekt”. (295, 44)

Dat er reeds eeuwen contact heeft bestaan tussen Nieuw Guinea en het Westen, staat wel vast. Men heeft daarvoor geen hypothesen nodig, gegrond op de betekenis van één naam.

Reeds in 1616 zag Jacob Le Maire op de Padaido eilanden „ . . . een Warmoescop en een Schotel seer grof, met root en groen gheschildert, 'twas Porceleyn, daer sij seer licht afscheideden, voor twee riskens Coralen.” (213, 88) Hij vermoedt dat hier Spaanse schepen waren geweest, daar men zich helemaal niet nieuwsgierig betoonde. In het journaal van Schouten, zijn schipper, wordt gesproken over „Chineesche Porceleyn” en hij zegt dat de bevolking „seer begheerich nae Coraeltjes ende ijserwerck” was. (213, 208) Le Maire noemt verder „geele Indiaensche Coralen, als van Amber, die een vrouw hadde” (ibid. 88). De Biakkers kenden dus toen reeds het ijzer, en de „geele Coralen” behoorden lange tijd tot de kostbaarste ruilartikelen, evenals dat in de Humboldbaai nog het geval is.

Bij Wichmann lezen we: „Wie aus Mitteilungen von Reisenden in den 16en Jahrhundert hervorgeht, müssen die Handelsbeziehungen zwischen den Molukken und den Schouten-Inseln sehr alte sein”. (337, I, 223)

Dat de Biakkers zelf zeer ver naar het Westen trokken op hun rooftochten werd reeds vermeld. Nog in 1872 sprak Van Hasselt Sr een oude man, die op het eiland Timor bekend was. Hij was daar geweest om „te rooven en te moorden” volgens hem, en hij voegde er aan toe: „De Papoea's gingen vroeger naar Timor en Ceram om daar te rooven en koppen te snellen.” (126, 1872, 193) Uit Halmahéra werd in 1876 gemeld dat daar prauwen uit de Geelvinkbaai waren aangekomen op het gerucht van de „profeet van Kau,” de Ratoe Adil. We zagen bovendien reeds, dat Biakse emigranten Oost-Halmahéra bereikten en Noord Céram. Op welke

wijze zij contact bleven houden met het moederland is niet bekend, maar dat zal er zeker geweest zijn. Op de treffende overeenkomst tussen de mythen en de bloedgroepen van de bewoners dezer gebieden en die van de Biakkers werd reeds gewezen.

Men zal echter moeten beschikken over al het culturele en historische materiaal van de Oost Molukken om te kunnen vaststellen hoe nauw de culturele en historische banden zijn geweest. Dat er hier van acculturatie sprake is geweest is niet alleen mogelijk, maar zelfs zeer waarschijnlijk. Zolang wij echter niet over exacte gegevens beschikken valt niet mee te bewijzen welke cultuurelementen de Biakkers eventueel zouden hebben overgenomen. Ze wonen sedert eeuwen op de Schouten eilanden en ze hebben een materiële cultuur waarin eventuele vreemde bestanddelen hun functie hebben gekregen.

En deze functie, ook van mogelijke overgenomen geestelijke cultuurelementen, valt door het feit van overname niet in het minst te verklaren. Geen Timorees zou er over denken om met zijn doeken een dergelijke ceremoniële ruil te beginnen en ze een bovennatuurlijke oorsprong toe te schrijven, zoals dat in de Vogelkop gebeurt.

Evenmin zouden de vervaardigers van gele en blauwe kralen hebben kunnen vermoeden, dat deze op Nieuw Guinea zouden worden gewaardeerd als elders diamanten. Eens kwamen prauwen van Hollandia speciaal naar Manokwari om deze kralen van de Christen-geworden Mansinammers op te kopen. (Van Hasselt Nov. 1909) N. Jouwe wist mede te delen, dat het nu nog bekend is wie deelnamen aan die tochten, wijl ze in grote mate hebben bijgedragen tot het prestige van de roeiers; ook weet men de namen van deze beroemde kralen nog. (1954)

Het is duidelijk, dat de oorsprong van deze cultuurproducten ons in geen enkel opzicht iets zegt over de functie die ze kregen.

Wanneer men te grote nadruk legt op oorspronkelijkheid van elementen zowel op het gebied van de materiële als de geestelijke cultuur, wat moet men zich dan voorstellen over de cultuur vóór deze zaken werden ingevoerd; daar was toch geen vacuum? Nadel drukt dit zeer pregnant aldus uit: „Even if the diffusion of cultural items is unequivocally demonstrated, it offers no understanding of the past beyond the implied suggestion, however strong, that there must have been reasons apart from occasions, for the acts of „borrowing” that the latter filled a pre-existing need or matched the outlook and mood of the society in question.” (247, 4).

Het onderzoek naar de oorsprong van de Manseren mythe en deze figuur blijft hier dus verder rusten. Wanneer ze is overgenomen bestaan er twee mogelijkheden. Of ze heeft op den duur de gehele mythologie beïnvloed, of — omgekeerd — ze is overgenomen omdat

in het mythisch materiaal deze gedachten gemeengoed waren. Dit laatste zal uit de mythen aangetoond worden.

Wenden we ons nu weer tot de slotepisode van de verschillende versies van de hoofdmythe. Mevrouw Fabricius maakt melding van een lezing, die ze zelf uit de mond van de bevolking beweert gehoord te hebben. Dit is een zeer merkwaardig stuk. Het werd tot nu toe door allen genegeerd.

Zij gaat namelijk uit van een voorstelling, die als twee druppels water lijkt op het zondeval-verhaal uit Genesis en vermengt die dan met elementen ontleend aan een bekende mythe van Roon, van de slang Ikowaan. Van belang zijn de argumenten die de zoon van Korano Konori, zoals zij de Oude Man noemt, aanvoert om de mensen te bewegen naar de „geboden” van zijn vader te luisteren: „Zoo zij dat deden zou hij steeds bij hen blijven en hen gelukkig maken; maar zoo zij in het kwade volhardden, zouden zij tot straf zwart van kleur en kroes van haar worden, en hij zou hen verlaten. En wat is nu geschied? De Papoea's hebben zijn vermaningen in den wind geslagen, en daarom is hij verdwenen. Zij zelve ontvingen de straf hunner ongehoorzaamheid: zij werden zwart van kleur en kroes van haar. En de moeder veranderde in een steen, uit verdriet over het heengaan van haren zoon”. (113, 92). Bijna honderd jaar later komt dit motief pas weer naar voren, zoals later zal blijken.

Het bezoek van de Etna in 1858 leidde tot een publicatie, die nog haar waarde heeft. (254) Eén van de auteurs geeft een beschrijving van de Roem Sram van Doréh en zegt: „Nader onderzoek heeft geleid tot de kennis, dat dit gebouw in verband staat tot de fabel (= de mythe van Manggoendi. K.) Bij dit verhaal is echter niets medegedeeld over het verdere lot van dien man, zijn vrouw en zoon, na het ontstaan der vier voorzegde negoryen uit even zoovele huizen op Myfore.” De schrijver citeerde namelijk de door Ottow en Geissler opgetekende mythe. (265) „Hetgeen daaromtrent thans ter kennis is gekomen, houdt in, dat de voorzegde oude met zijn vrouw en zoon, zonder verdere nakomelingen zijn overleden.” Hij beval evenwel „ter herinnering aan de wonderbare wording der Myfoorsche (= Noemfoorse) stammen bij elk van de huizen een leegstaand huis op te zetten, waarin het voorgeslacht of de stamvaders door beelden in herinuering of aandenken gehouden worden.” (254, 156) Op het verband tussen Roem Sram en bewegingen komen we later terug.

Finsch, die én Goudswaard én de zopas geciteerde auteur heeft geraadpleegd, komt dan tot de volgende merkwaardige „vrije” vertaling van dit gedeelte: „Nachdem Mangundi noch lange Jahre der glückliche Stammvater einer zahlreichen Nachkommenschaft geworden war ging er nach Mesra (eine Insel etwas nördlich von

Mafor) um sich hier lebend zu verbrennen." (93, 112) Hij zegt dan verder, dat in de Roem Sram van Doréh twee beelden zijn opgesteld: „sie heissen Konori und Mangundi." (ibid 108) In het Etna-rapport staat evenwel: „de beide beelden heeten Kairi en Sawari". (254, 153). Finsch meende blijkbaar, dat Manggoendi en Konori daar behoorden te staan, en in zijn boek is dat dan ook een feit geworden.

Dit is een enkel voorbeeld om aan te tonen hoe door verkeerd vertalen en door het opleggen van een eigen constructie aan het materiaal, pertinente onjuistheden worden verkondigd.

Tydeman weet mee te delen, dat de Oude Man na zijn verblijf op Noemfoor koers zette naar het eiland Waigeo „sedert werd niets meer van Mandarniaki vernomen. Onder de bewoners dezer streken bestaat echter nog steeds de profetie, dat M. zeer zeker zal terugkeeren, en dat met diens komst het gulden tijdperk der Papoea's zal aanbreken." (323, 225). De naam Mandarniaki lijkt me een schrijffout te zijn. Niaki betekent: schuld, en deze samenstelling komt nergens voor.

Het merkwaardige van de lezing van Feuilletau de Bruyn is, dat hierin tweemaal van een vuurdoop sprake is. Eénmaal op Meok Woendi en de tweede maal op Noemfoor. Vermoedelijk zijn hier een Biakse en Noemfoorse lezing gecombineerd. Het slot van deze versie vermeldt, dat Manseren Koréri zich na zijn vertrek aan de bovenloop van de Mamberamo ophoudt, vanwaar hij zal wederkeren langs de stam van een cocospalm, die zich vandaar zal nederbuigen naar Meok Woendi „dan zal het heiltijdperk voor alle Papoea's zijn aangebroken". Door de kracht van zijn toverhoutje zal er steeds voedsel in overvloed zijn. Ouden van dagen zullen jong worden, zieken gezond, en de doden zullen opstaan. „Vrouwen zullen er in overvloed zijn, evenals sieraden en wapenen. Allen zullen in eeuwige jeugd, schoonheid en harmonie bijeen blijven voortleven en . . . er zal geen Compagnie zijn, die heerdiensten laat doen en belasting laat betalen". (90, 126)

De episode van de klapperboom staat ook alleen, maar is consequent. In de bewegingen hebben de cocospalm, palmwijn en -olie een belangrijke functie. Een Noord Biakse variant spreekt van een cocospalm, waarop Manggoendi zal neerdalen. De Mamberamo wordt in vele lezingen genoemd, zelfs vermeld één ervan dat Manggoendi „zijn teken zette op de hoge bergen." Het is niet uitgesloten dat deze grootste rivier van Noord Nieuw Guinea in verband werd gebracht met de onderwereld, het zielenland; het sneeuwgebergte is kennelijk in de laatste tijd toegevoegd. In het historisch overzicht zal blijken op welke wijze de Mamberamo is ingeschakeld.

Sedert 1912 werden de belasting en herendienst ingevoerd, de re-

actie hierop in de mythe verschijnt dan voor de eerste maal. (1916)

Een lezing van de Noemfoorse Biakkers spreekt over Manggoendi als degene, die alle volken van de Noordkust hun voedsel gaf. Hij schoot pijltjes van de bladstelen van de sagopalm naar de gebieden die nu sago als hoofdvoedsel hebben. Biak kreeg weinig sago, maar Manggoendi wierp er stenen (koraal), een pootstok en een hakmes heen: ze zouden op de kalkachtige bodem hard moeten werken. Ook riep hij de riffen tevoorschijn, wierp met netten en gaf de Noord-Biakkers de kennis van het maken der met planken opgeboorde prauwen en een middel om vliegende vis te vangen, terwijl hij de Soweekers leerde van de rizoforenvruchten voedsel te bereiden. Manarmakeri, de schurftige oude, is hier de typische cultuurheros geworden.

Hij stelde bij zijn vertrek de relatieve heilstaat, de cultuur, in, maar werd tevens tot schepper. De versies van de Ajau-eilanden (ten Noorden van Waigeo) breiden dit uit over alle volken: hij wierp rijst naar Java, een stukje brood naar Nederland en zo gaf hij elk volk zijn eigen voedsel. „Op Noemfoor strooide hij rijst op een pandanusmat, en op die plaats (Noribori) vindt men sindsdien de pandanusstruiken.”

In Noord Batanta (Sorong) wordt gezegd: „Hij vertrok naar het Westen, leerde de mensen allerlei bekwaamheden, zodat ze daardoor in Holland nu geleerd en rijk zijn. Na zeven generaties zal hij terugkeren naar Nieuw Guinea.”

De modernste uitbouw ontvangt de mythe in de oproepboodschap en tijdens de adventsnachten. Zo vermelden de Beserezen (W. Waigeo): „Sekfamneri (de afgewezenen, zoals ze de Oude Man daar noemen) ging naar het Westen, daarna de wereld rond. Zijn vrouw Inseren Seinona ging naar Japan, waar zij zal maken dat er oorlog komt tussen Holland en Japan.” Dit was enkele jaren voor de tweede wereldoorlog, toen reeds vele Japanse schoeners in de wateren van de Radja Ampat verschenen.

Nu komt ook het woord fabriek opdagen. Het wordt de korte formule voor het *wonder* der techniek, waarvan men zich geen voorstelling kon maken, evenmin als bij het woord fabriek. Maar op kisten, reclames en verpakkingen kwam dit woord telkens voor.

Een korte mythe vertelt van „de boom der rijkdommen,” die opgroeide uit het graf van een loeri en waaraan kostbaarheden groeiden: sarongs, kleren, porselein, guldens etc. Een oude vrouw verwaarloosde evenwel de boom, en daarom vertrok deze naar „soep Ambér” (het Westen); daarom zijn ze daar nu rijk.” Wanneer de oude mannen en vrouwen al de goederen zien die uit fabrieken komen zeggen ze: „Vroeger hadden wij de boom van de rijkdommen, maar hij ging van ons weg, daarom zijn wij nu arm.” (201, 25)

Bij een beweging in de Radja Ampat wordt gezegd, dat Manggoendi een sarongfabriek zal oprichten op Noord Batanta.

In een lezing van Ajau heet het dat Manseren Koréri is vertrokken naar *Soep Koréri* (het land van de heilstaat). Hier echter in de aantekeningen vertaald als: *Soep robena kakoe* = het land van de echte schatten of: *Soep fabriek robena* (:het land van de schattenfabriek) Europa, Amerika." Ja, Manseren Koréri leerde vakbekwaamheid aan alle volkeren, die dat nu kennen. Eens komt hij terug. Vroeger toonde hij slechts een deel van de Koréri, maar dan zullen we de totale Koréri beleven en . . . „*K'an do mob osér.*” (Op één plaats, verenigd met de na het vertrek van Manggoendi uit elkaar geraakte volksgenoten en de opgestane doden, overvloed hebben.)

Een Biakse versie uit 1945 vertelt dat de Oude Man naar Holland is gegaan en tijdens de oorlog met Duitsland op weg was naar Nieuw Guinea. „Als hij komt zullen de Papoea's blank worden en de rest van de mensheid zwart. Zij zullen dan rijk worden en de anderen arm.”

Een versie afkomstig van Sopen zegt: „Toen Manseren Koréri op Meek Woendi zijn prauw in zee stootte, daalden de riffen en op die plaats kwam een diepe lagune en een uitgang naar de open zee.” Dit is namelijk de lagune, die de Amerikanen tijdens de Japanse oorlog als vlootbasis gebruikten. Het is een zeer merkwaardige koraalformatie, waardoor de prachthaven in volle zee ontstond (zie het kaartje van Meek Woendi). Manggoendi maakte daardoor de weg vrij voor „de vloot met schatten” (voorraden).

In de volgende lezing zien we al heel duidelijk de invloed van de moderne tijd. Ze is afkomstig van Sopen.

„Toen Manseren Koréri de *mansoesoe* (handelsprauw) en de *wairoon* (oorlogsprauw, waarvan een voorstevan in het Museum voor Volkenkunde te Leiden hangt) had afgekeurd, tekende hij een stoomschip in het zand. Hij stampte met zijn voet, en daar dreef het schip. Alles was compleet, de matrozen, de machinist en de kapitein. De machinisten sloegen de machine aan en toen kwam de kapitein aan Manggoendi zeggen: „Kom aan boord, de boot gaat vertrekken.” Op Noemfoor krijgt Manggoendi onenigheid met de mensen — „*K'an do mob osér?*” vroeg hij, maar een oude vrouw antwoordde: Wat, *mob osér*, we hakken pagaaïen en houten nappen en gaan roeien naar Jappen.” Toen verliet de boot Noemfoor en ging naar *Soep Toerki*. Daar sliepen ze op het strand waar de Turken werkten. Dezen wilden hen doden, maar de koning verbood het en liet hen roepen. Op zijn vraag vanwaar zij kwamen luidde het antwoord: „Wij komen van het land *ro ori babndi* (van onder de zon).” Toen gaf de koning hen bevel om te gaan werken: ze moesten hout hakken. Maar Manseren Koréri en zijn zoon zeiden:

„Wij komen uit een land, waar we niet werken — *K'an do mob osér.*” Dit wilde de Koning wel eens onderzoeken. Hij liet een sabel geven aan Konori (de zoon) en beval hem hout te hakken. En zie daar, het bleek, dat Konori inderdaad niet gewend was dat te doen, want hij hakte mis en sloeg het cement van de keuken kapot. Toen werd de Koning boos, en ter nauwernood wist Manseren Koréri met zijn zoon te ontkomen. Daarna gingen ze naar Soep Siam en bleven daar wonen. Waar ze verder heen gingen, weten we niet.”

Typierend voor de verruiming van de horizon en de karakterisering van de Hollanders is de lezing van Simbiak van Meok Woendi.

„Toen Manseren Koréri van Jappen vertrok ging hij met zijn *karoerès* (planken prauw) naar Menado, daarna rechtdoor naar Holland. Daar aangekomen wenkte hij een man aan het strand en vroeg hem: „Waar zijn je mensen?” „O, die zijn in het binnenland” antwoordde deze.

„Roep ze om mijn prauw aan land te trekken.” Toen ging de man heen om de zijnen te roepen. Hij kwam echter spoedig alleen terug en zei: „Ze laten vragen, wat je hun hebt te geven.” „Laat ze komen, dan zullen ze zelf zien,” zei Manseren Koréri.

En toen ze kwamen gaf hij ze prachtige lendengordels, armbanden en een kam voor hun haar, en liet ze in een spiegel kijken. Ze vonden het echter niet mooi. Toen nam de Oude Man een schaar, knipte kleren en beval hen die aan te trekken: zó vonden ze het goed.

Direct waren ze nu bereid zijn prauw aan land te halen, opdat hij bij hen kon blijven. Hij leerde de Hollanders verschillende bekwaamheden, tot hij oud werd, stierf en daar werd begraven.” De conclusie is hier verzwegen, namelijk: vandaar dat wij alle goederen en kleren uit Holland krijgen, en dat zal wel zo blijven ook, want Manggoendi is daar begraven. De informant was een grijsaard, die kennelijk niet geloofde in toekomstige industriecentra op Nieuw Guinea. De rationalisatie van zijn opvattingen vond neerslag in zijn versie.

Bij de Beserezen, Biakse emigranten, van N.O. Waigeo vindt men de meest uitvoerige en fantastische uitbouw van de mythe. Dit materiaal is helaas in de Japanse oorlog verloren gegaan op één toespraak na, die Manggoendi hield nadat Infadwarni door haar woord „dood is dood” haar noodlottige keuze voor allen had gedaan, vóór Manggoendi van Noemfoor vertrok. Deze toespraak geeft zeer goed weer, wat de consequenties van dit woord waren:

„Toen spraken de mannen: Hoort niet naar hem. Komt en laat ons luisteren naar bevelen, die misschien beter zijn dan de *Koréri*. Hij (Manggoendi) is maar een vreemdeling, laten we gaan handeldrijven in Wandammen: laat ons gaan naar het land Arwa (Jappen).

Laten we dan gaan en ons versieren met armbanden, lendengordels en de *asis som* (feestkam). Laten we pagaaien gaan hakken en vertrekken naar onze dorpen.”

Toen sprak Manggoendi en hij zeide: „Het is goed, ik zal niet langer bij jullie blijven, opdat jullie werken en sterven. Hongibenden zullen komen om jullie het leven te benemen; tuinen zullen jullie aanleggen, maar een slang zal jullie bijten en een boom zal omvallen en jullie treffen. Werk dan tot jullie nederliggen en sterven. En dit lot zal allen treffen die eens jullie nakomelingen zullen zijn.”

En toen daalde hij af naar de kust, ging in zijn prauw en verliet Noemfoor.”

In het voorgaande zagen we in het slot van de verschillende versies van de hoofdmythe een langzame verschuiving naar de goederen als één van de meest opvallende zaken verbonden met het Westen. Zij die als enig precisie-instrument het mes en de visgraat kenden, kwamen in aanraking met producten van de Westerse techniek: schepen, vliegtuigen, duikboten, elektrische zaklantaarns, geweren en petroleumgaslampen. Geen wonder dat dit alles neerslag kreeg in de mythe. In de oudere versies is sprake van een prauw, daarna echter een stoomboot, motorschip en ten slotte een vliegtuig waarmee Manggoendi zal terugkeren.

Bij de kennismaking met deze „wonderen,” was er bij de bevolking geen verbazing over een geseculariseerde techniek.

Niets van dit alles konden zij, zakelijk denkend, met menselijke prestaties in verband brengen. Bij hen werd het: verering voor de manifestaties van bovennatuurlijke krachten.

Ook kreeg het Koréri ideaal „*k'an do mob osér*” een andere inhoud.

Ze zagen de blanken komen, die altijd en overal „*an do mob osér*,” want overal waar ze gingen kwamen de schepen hen achterna, en nooit geziene noch vermoede zaken kwamen tevoorschijn, wanneer de luiken werden geopend. De grootste manifestatie op dit gebied in hun mythen had Manseren Koréri geleverd, toen zijn oude huid in schatten veranderde, waarvan men ook de herkomst niet wist: oud porselein, gongs, zilveren armbanden, enz. Zich rekenschap gevend van de oorsprong van de producten der Westerse techniek konden ze alleen dáárbij aanknopen, wilde een uitleg voor hen niet zinloos zijn. Het was hun duidelijk: „Hun Manseren Koréri (Heer van de Heilstaat) was voortgegaan met zijn macht te openbaren, nu ten onrechte in vreemde streken” aldus dit Biakcentrische commentaar. Manggoendi had immers de macht over leven en dood, dus moet hij nog leven. En dat hij nog leeft, wordt bewezen door alles wat uit het Westen komt. Eéns moet hij echter terugkeren, zoals de helden uit vroeger dagen, die

hun land en volk niet blijvend kunnen vergeten. Eéns zal hij terugkeren naar zijn land, waar de zijnen wonen. Waardoor verloren ze hem? Door ongeloof en wantrouwen. Hoe moet men hem terugroepen? Door geloof te tonen, dat is: zijn tuinen verwoesten, de varkens doden, met lege handen dit geloof demonstreren, en alle ergernissen wegnemen. Hoe serieus men dit opvatte zullen de bewegingen aantonen.

IV DE BETEKENIS VAN DE VERSCHIEDENHEID IN DE VERSIES VAN DE MYTHE

Bij de ruim dertig verschillende lezingen van de mythe, in het tijdsverloop van bijna honderd jaar opgetekend, kan men, zoals te verwachten was, het tijdsperspectief duidelijk waarnemen. De tijdsfactor is echter niet de voornaamste oorzaak van de verschillen. Wel was integratie van nieuwe elementen in de Biaks-Noemfoorse cultuur aanleiding tot het opnemen hiervan in de tekst van de mythe, maar deze factoren hadden modernisering van voorwerpen uit de materiële cultuur en de communicatiemiddelen tot gevolg. Het wezen van de mythe werd er niet door aangetast. Professor De Josselin de Jong zegt: „De mythe schraagt en stabiliseert de hele wereldbeschouwing en moet rekenschap geven van alles wat dit leven brengen kan, dus ook van recente gebeurtenissen en moderne toestanden.” (173, 13) Illustraties van deze bewering vormen ook de versies van de hoofdmythe op Biak. Uitgaande van het traditionele schema heeft men het nieuwe ingepast, zodat ook op deze elementen het typisch mythologische stempel werd gedrukt. De meest radicale veranderingen kwamen naar voren in de oproepboodschappen. Naarmate onder het Binnenlands Bestuur Noord- en West Nieuw Guinea tot een eenheid werd, werden af en toe ook politiek-geografische aspiraties merkbaar. Men refereerde hierbij dan aan de oude helden, die hun invloed lieten gelden van Halmahéra tot over de Australische grens. De nadruk viel daarbij echter niet zozeer op politiek-imperialistische aspiraties, maar meer op „missionaire roeping:” de *Koréri* zal zich uitbreiden over dit gehele gebied. De bewoners hebben alleen maar te geloven, en als blijkt daarvan enkele geschenken te brengen. Noch verwachtingen noch proclamaties dragen evenwel een homogeen karakter. Bij sommige krijgt het secundaire vaak een primaire plaats, en er moet telkens uitgemaakt worden wat werkelijk representatief is.

Van de mij beschikbare lezingen zijn geen twee gelijkloidend. Om volledig te zijn, zou men waarschijnlijk moeten beschikken over een aantal versies gelijk aan het aantal *kèrèts*. De meeste van mijn inlichtingen zijn wel afkomstig uit de centra der bewegingen, maar zelfs daar kregen de informanten onenigheid over de juiste tekst. In deze studie dient het risico genomen te worden het beschikbare materiaal als representatief op te vatten.

De frequentie van een bepaalde episode kan dan ook niet uit het materiaal worden afgeleid. De mogelijkheid, dat zelden voorkomende gedeelten aan de fantasie van een informant te danken zijn, moet echter dan geëlimineerd kunnen worden door te bewijzen, dat een dergelijke trek past in het kader van de cultuur.

De meeste lezingen werden verzameld naar aanleiding van de bewegingen. Het merendeel daarvan dateert uit de tijd na de tweede wereldoorlog, de oudere bronnen zullen telkens aangegeven worden.

De eerste publicatie van de mythe dateert uit het jaar 1857, en werd op schrift gesteld door de eerste zendelingen, Ottow en Geissler, die zich op 5 Februari 1855 op Mansinam in de Doréh (baai) vestigden. Het handschrift is gedateerd 27 Januari 1857. (265)

De volgende, meer bekende, is afkomstig van kapitein Fabricius, die met zijn schoener „Fear not” als handelaar de „wateren van Nieuw Guinea” doorkruiste tussen 1850 en 1860. Zijn gegevens werden door Goudswaard gepubliceerd in 1863. (113, 83)

Veel van dit materiaal moet van Biak afkomstig zijn, maar de mythe heeft hij waarschijnlijk opgetekend op het eiland Noemfoor, daar in zijn versie de vuurdoop aldaar plaats heeft. Goudswaard vermeldt echter wel het feit, dat de hoofdpersoon van de mythe van Sopen afkomstig is, en dit komt niet voor in de lezing van de beide Van Hasselts, noch in die van Feuilletau de Bruyn. In geen enkele Biakse lezing ontbreekt dit echter.

De twintig handschriften in mijn bezit vermelden alle de afkomst van Sopen en hetzelfde geldt van de poëtische teksten.

De oudste publicatie (voor zover mij bekend) uit 1854 over de Papoese Messias, vermeldt ook reeds alle elementen, waardoor de bewegingen in later jaren gekenmerkt waren. Dit bericht volgt hier gedeeltelijk. (v.g.l. pag. 41)

„Uit de berichten van de Heer Fabricius meen ik op te moeten merken, dat er eene Papoesche overlevering bestaat van een vreemden Profeet, die in vroegere tijden hier geweest is en aan het volk mildere denkbeelden ten opzichte van de godsdienst ingeprent heeft ofschoon die thans weer voor een groot deel zijn uitgewischt. Men toont nog zijn voetstappen, den steen vanwaar hij vertrok, en men verwacht hem eenmaal terug...” (268, 383)

De grootste culturele en taalkundige verschillen binnen de Biakse cultuurkring bestaan tussen de Noemforen en de Biakkers. Van Hasselt spreekt in zijn woordenboek nog telkens over de Biakse variant als „Biaks dialect.” Het omgekeerde is echter juist, en Van Hasselt geeft ook toe, dat de Biakkers ouder zijn. In de versies van de mythe zijn ook de verschillen tussen de Noemfoorse en de Biakse teksten het grootst. Op Noemfoor echter wonen nog maar enkele kleine groepjes oud-Noemforen, de meeste bewoners zijn Biakse immigranten.

De Noemforen laten niet alleen de vuurdoop op hun eiland plaats hebben, maar zij ontlenen aan het bezoek van Manggoendi ook hun bestaan als volk. Na de vuurdoop roept hij n.l. de vier oorspronkelijke groepen, *kèrèts*, door hen *ér* genoemd, ten leven.

De gehele eerste episode van Sopen en de tocht langs de kust van Biak, laten hun lezingen van de mythe weg. Het gebeuren op Meok Woendi geven ze beknopt weer.

In alle versies komt het conflict met de Morgenster voor. De Biakse lezingen zijn hierbij echter zeer uitvoerig. Sommigen delen mee dat de Oude Man in contact blijft met de Morgenster en door hem wordt onderwezen. Anderen weten te vertellen, dat toen de maresvruchten telkens weer het meisje raakten de oude man tevoorschijn kwam en zei: „Dat moet je zó doen,” en toen nam hij de vruchten van haar over en hing ze weer aan de boom.

Het aanvaarden van een toverstaf vermelden sommigen. Ze noemen hierbij een boomschorsklopper of spreken van een gouden staf, die hij reeds bezat en waarmee hij ook de kleindochter van de casuaris had gevangen. Slechts enkelen noemen de aanvaarding van het geheim ter verjonging, hoewel bijna allen de vuurdoop vermelden. In twee Noemfoorse lezingen is er sprake van een bad, waarbij zijn oude huid in het water valt en daar tot schatten wordt omgetoverd.

Sommigen noemen noch vuurdoop noch bad, maar dan heeft men mijns inziens te maken met een beknopte weergave, waarbij men eenvoudig enkele fragmenten heeft vergeten. De verjonging is n.l. één der hoofdelementen uit de mythe, want het blijkt dat de hoofdpersoon hierdoor heer over leven en dood werd. Hij eist immers later, dat de vrouwen van de *kèrèt* van zijn echtgenote ten bewijze van haar geloof in zijn macht op het strand zullen gaan liggen om zich te laten doden door zijn prauw, die men over haar heen aan land zal trekken. Hij belooft, haar daarna als jonge mensen te doen herleven. Het was een straf bekend uit andere mythen van de Noemforen én van Oost Halmahéra. (87,225)

Op Noemfoor wil hij van deze macht voor de tweede maal blijk geven. Maar de ouders van een gestorven kind heffen toch de klaagzang aan, zodat de doden daar niet konden herleven.

Het blijkt uit de grote verscheidenheid, dat de variaties ten nauwste samenhangen met locale en in nog sterkere mate, *kèrèt*-annexaties. Het zijn de *kèrèts* in de omgeving van Sopen, die de genealogie van de Oude Man geven en nadruk leggen op zijn afkomst, waardoor hij „van huis uit” reeds bovennatuurlijke macht bezat en daar ook krachtens zijn genealogie recht op kon doen gelden.

Hierdoor verlegt men het „wonder” vier generaties naar voren. Hij ontving dan via het avunculaat van de broer van zijn overgrootmoeder de macht, en van zijn grootvader (moedersvader) die op wonderlijke wijze werd ontvangen, het geheim van het bovennatuurlijke, eeuwige leven. Deze geheime macht past hij dan ook voortdurend toe. Hij rijgt vissen aan een verbindingspen, vangt in

minimum van tijd een net vol vissen, roept een bron tevoorschijn en laat een cocosnoot in enkele dagen tot een boom uitgroeien.

De reeks van kustplaatsen, die hij aandoet op zijn tocht, zijn in wezen de representanten van „de wereld,” zoals de dansende generaties ook „de mensheid” voorstellen, waarbij de Oude Man steeds achteraan komt (Manapuperi, de achterste?). Bij de Biakkers wordt in de episode met de Morgenster de *maresvrucht* en het onbekende vaderschap naar voren gehaald. Maar bij allen wordt het duidelijk: de figuur van de Oude Man is het „heil” in vermomming en in deze vermomming wordt hij niet herkend. Integendeel: *Sek-fanneri*, ze beschouwen hem als afgewezen.

Het verhaal van de Casuaris vindt men alleen in de Sopenstreek én bij de aan de Oude Man gelieerde groepen. Daar alleen spelen de drie bergtoppen een belangrijke rol. De in de proloog weergegeven mythe is afkomstig van Wardo.

Voor de bewoners van de reeds genoemde reeks dorpen, door de Oude Man aangedaan op zijn tocht, zijn natuurlijk diens belevenissen daar van het grootste belang. De bron van Maundori en vooral het gebeuren te Opjaref, zijn alleen in hun versie genoemd. Toen daar n.l. de Oude Man vriendelijk was ontvangen, gaf hij hun bij zijn vertrek het staartstuk van een grote vis, Immaniènef genaamd. Hij verbood het dier te roosteren, ze moesten het koken. Nauwelijks was hij echter bij het eiland Auki, aan de overkant van de zeestraat aangekomen of een prauw roeide hem achterop, waarvan de inzittenden schreeuwden: „Kom terug, kom terug, de vis is weer levend geworden en is weggezwommen.” Het bleek dat ze het stuk toch geroosterd hadden. Hadden ze dat niet gedaan, dan zouden ze voor altijd overvloed van vis hebben gehad. Dan zou het dier telkens weer zijn aangegroeid. Nu keerde de Oude Man mee terug en zei: „Vanaf heden mag niemand van jullie die vis meer eten. Wanneer er sago wordt gegeten, maak er dan eerst pakjes van in de vorm van de staart van de vis. Voordat deze op het vuur worden geroosterd moeten jullie er met de voet op stampen, dan zal niemand van jullie kèrèt ziek worden.” Na dit gezegd te hebben vertrok hij naar Meok Woendi.

De tegenwoordige bewoners van Meok Woendi, hoewel ze geen verwanten zijn van de Oude Man, weidden uitvoerig uit over het gebeurde op hun eiland. Bij de bewegingen motiveerden ze hun privileges aldus: „Hier op ons eiland heeft hij een vrouw gezocht.” Hoewel door de Amerikaanse bulldozers alle heilige plaatsen zijn weggedrukt, de maresboom in zee geschoven en de put van zijn huis is verdwenen, wist men ze nog precies aan te geven. In hun versies noemt men het aantal bomen, het aantal palmwijnkokers en de vier verschillende plaatsen waar de vier leeftijdsklassen

dansten. De naam van moeder en kind noemt men daar naar een landtong: Inerandoi en Sauandoi.

De meest afwijkende lezing komt van een vrijwel onbekend centrum, Noord Biak. Te Sor vertelt men, dat in het dorp Wari een oude man leefde afkomstig uit de *kèrèt* Irio. Van hem wordt nagevoeg hetzelfde verteld als van de Oude Man. Ook hij weet de Morgenster te grijpen, maar hier belooft deze hem het geheim van het vangen van vliegende vis mede te delen. Dit moet gebeuren tijdens de West Moesson door middel van een schepnet, waarin men een scheut palmwijn giet, en het daarna laat drijven met als bakken een stuk klapperblad. Na dit geheim verklaard te hebben, leerde hij hem nog het maken van een prauw met opgehoogde boorden (door middel van een plank). Deze prauwen worden *wai-papa* genoemd. (plank heet in het Biaks *ambafen*, papa = papan. Mal.)

In deze lezing valt kennelijk de nadruk op deze beide zaken, terwijl de belofte van de „heilstaat” hier vervat in de vraag „*Wobo wa kein ro mob oser ro bebor nakam napjan?* (wilt ge dat ge op één plaats wonend alles kunt krijgen?) ergens in het midden staat, en door de oude Irio niet werd aanvaard. Toch speelt de *Koréri* ook hier een rol. Toen Van Hasselt Jr in 1909 deze plaats bezocht wees men hem een klapperboom, „die niet mocht worden omgehakt. En als de boom vanzelf viel, dan moest men op dezelfde plaats een andere boom planten, want boven deze boom zou de Morgenster neerdalen als Heer Manggoendi wederkwam.”

Hier is dus sprake van de Morgenster, die de wederkomst van Manggoendi zal begeleiden. Dit geloof blijkt ook in de Doreh-baai onder de Noemforen te hebben bestaan.

Van Hasselt Sr berichtte in 1883, toen er een komeet verschenen was: „Voor vier nachten dachten we dat er een raak (hongi-tocht) op handen was, zulk een oorverdoovend leven als de Mansinammers, Manokwariërs en Kwawiërs (allen Noemforen) maakten, toen zij de staartster zagen. Wij dachten dat zij krankzinnig geworden waren, zo sprongen en dansten zij onder de uitroep van „het teeken is er dat Korano Konori (Koning, Profeet) gekomen is. Zij schoten van blijdschap hun pijlen in de lucht, sloegen al dansende met hun hakmessen in het rond, terwijl enigen riepen „laat de katjang (boontjes) maar staan en laat ons naar het eiland Mefoor (Noemfoor) gaan om den Korano Konori af te halen.” Toen iemand van de Christenen riep, dat het maar een gewone ster was, die zo maar scheen, kreeg hij ten antwoord: „Dat is niet waar, gij beliegt ons, dit is het teeken voor onzen Konori, nu komt voor ons de goede tijd aan.” (126, 1883, 198)

Hieruit spreekt ook duidelijk de verwachting van de terugkeer van Manggoendi naar Noemfoor.

Noemfoor is n.l. het tweede belangrijke centrum en was jarenlang ook het middelpunt van grote activiteit der bewegingen.

De Noemfoorse varianten laten bijna alle de begin-episode weg. Ze spreken alleen van Sopen als plaats van herkomst, terwijl van Woendi alleen het gebeuren met de Morgenster en het meisje wordt beschreven. Door sommige wordt dan wel heel oppervlakkig nog Jappen aangehaald, om daarna zeer breedvoerig over de ervaringen van Manarmakeri op Noemfoor uit de weiden. Bij zijn aankomst was er n.l. alleen het kleine eiland Meos Noemfori vlak voor het dorp Pakriki. Het eiland kreeg van de Oude Man de naam: Poiroe, of zoals Van Hasselt het geeft „Forriouer” (pemali verenigt). Hier wilde zijn zoontje spelen en daarom schiep hij het grote eiland. Zijn prauw trok hij aan land op de kaap Orkeri, vertaald als = een beetje zon, en de uitleg is: het was nog vroeg in de ochtend toen ze aan land gingen. Hij wierp ergens zijn anker uit, dat nu nog als een steen wordt aangewezen. De vuurdoop laten de Noemforen hier dan ook plaats hebben, n.l. op de kaap Inarjoer. Hij roept vrouw en kind en laat hun de schatten zien, waarin zijn oude huid veranderd is.

In 1857 heet het „...van al de wonderbaarlijke kostbaarheden is er bij een familie te Mansinam nog voorhanden een schotel, die tot op dit oogenblik nog altijd een teeken geeft, wanneer een lid van de familie gaat sterven. De schotel geeft dan een klank van zich, even alsof er door iemand op geklopt wordt.” (Ottow en Geissler-handschrift)

In de reeds genoemde episode van de schepping der Noemfoorse stamhuizen (*ér*) vermelden de meeste lezingen vier, andere drie (Biakse), maar enkele noemen acht en één negen *kèrèts*. Merkwaardig is het, dat onder de oudst bekende Roem Sram van Doreh, die tevens de grootste was en een zeer centrale plaats bekleedde, acht beelden van vrouwen voorkomen. Geen enkele schrijver, zelfs Wirz niet, maakte ook maar één enkele opmerking aangaande deze vrouwen. Overwegende, dat Doreh het oudste centrum was en Mansinam, dat later is gesticht, slechts van secundaire betekenis was, meen ik dat men verband mag leggen tussen deze acht oorspronkelijke *kèrèts* en deze acht vrouwen-beelden. Bij de acht namen komen ook de vier voor, die men het meest vermeld vindt als de vier *ér* van Noemfoor. Uit één der Biakse zondvloedverhalen blijkt dat ook daar sprake is van de acht gezinnen, waaruit de tweede mensheid, na de vloed, bestond. Elders waren het twee gezinnen, die *kèrèts* vormden waartussen toen een symmetrisch *connubium* regel werd. Misschien moet men in die richting zoeken naar de oorsprong van het *farboek-indadoewer* (directe ruil = *symm. connubium*). Iets dergelijks vond ik althans ook bij de Mar-Sarwa van Sausapor. Men wist daar nog te verdui-

delijken hoe vroeger het *farboek indadoewer* had bestaan, om na splitsing der kèrèts te worden omgezet in twee exogame groeps-helften, die mettertijd weer hun betekenis verloren door huisexogamie.

Bij de sociale organisatie komen hier tendenties naar voren, die een nader onderwerp van studie zullen uitmaken en waarvan hier slechts enkele gegevens besproken werden. Ik meen, dat slechts een diachronische studie licht kan verschaffen, en hiervoor kunnen als uitgangspunt dienen de talloze emigraties en de oorzaken en de gevolgen daarvan. Dit werpt vooral licht op het grote aanpassingsvermogen, het opnemen van elementen van buiten, het zelf opgaan in andere bevolkingsgroepen, waarvan in deze studie slechts terloops melding gemaakt kan worden.

In de lezing van de mythe werd ook de episode vermeld waarin het ontstaan van de dood voorkomt. Dit werd voorafgegaan door een vraag van Manseren Manggoendi, wat men nu eigenlijk moest doen om te kunnen blijven leven. De oude vrouw Infadwarni (door Van Hasselt vertaald met: Vrouw, die beroering brengt. 135, 7) zegt dan dat het vanzelfsprekend is, dat men pagaaïen en houten nappen gaat snijden (deze nappen, *sajér* worden speciaal benut voor het bereiden van de sago-pap) en dat men naar Jappen gaat roeien.

Dat wil hier zeggen: om daar de sago te gaan ruilen. Manseren Manggoendi reageert hier dan op, door in de geest van haar eigen beslissing de huidige locale situatie te scheppen: hij schiet een pijl met twee staartveren naar Jappen en naar Wandammen: dat werden de sago-gebieden.

Men kende de dood reeds; we zagen dat, toen de oude vrouwen weigerden als onderleggers te dienen, om dan door Manseren Manggoendi weer verjongd te herleven. Dood was voor hen dood; zij hadden de mythe van de maan, waarin het verloren gaan van de macht om weder op te staan wordt weergegeven. Hun geloof aan de *Koréri*-macht van Manseren Manggoendi, die voor aller ogen als een jonge man daar stond, de herboren Manarmakeri, werd nu ten tweede male beproefd. Vermeld werd reeds het feit van de dood van het kind, waarover men niet mocht treuren, maar wat men toch deed. „Zullen ze herleven?” was zijn vraag. „Dood is dood,” zei hem dezelfde oude vrouw Infadwarni. En door het ongelooft dat uit haar woorden sprak, kreeg ze wéér gelijk. De gelegenheid om het anders te doen zijn, had men laten voorbijgaan. Dit wordt alles uitvoerig medegedeeld in het Noemfoorse materiaal. Zelfs vond ik bij de Biakse emigranten op Noemfoor, dat men de specifieke Biakse versie loslaat en de vuurdoop naar Noemfoor verplaatst, op de Kaap Inskersbari. Hier ook kwamen de schatten tevoorschijn toen hij uit het vuur kwam, en spie-

gelde hij zich in het water, dat hij in een grote schelp had gedaan. En dit werd tevens de plaats waarheen de zielen der doden gingen, zodat men ook spreekt van „Kaap der zielen” (251, 71). Dit werd de „heilige” plaats van Noemfoor en daarom kan men dit eiland vergelijken met Meos-Befondi (Meos Korwar) waarheen men ook het gebeente der doden bracht. *For* = pemali, het verbodene, afgezonderde, heilige; dit *for* vindt men in *Meos-be-for-i*. Door de *i* aan het slot (lidwoord) wordt de *r* soms genasaleerd = *fondi*, dus: Meos Befondi. Noemfoor = *Noes* = eiland plus *for*; de namen der beide eilanden zijn dus identiek en hun betekenis in de mythologie komt daarmee ook overeen.

Dat bij de Biakkers de locale variant van de plaats waar ze zich als emigrant gingen vestigen wordt gekozen, of gecreëerd, boven de locale versie van de plaats van hun herkomst, is te beschouwen als een rationalisatie en een rechtvaardiging voor hun emigratie. Dit geval staat bij de Noemfoorse Biakkers niet alleen, doch komt bij alle andere groepen voor. Het blijkt dat men de verwantschap vasthoudt en zich daarop beroept, of als basis van een actie benut. En het is deze verwantschap met de mythische Manarmakeri, die blijkbaar aan het optreden van bepaalde personen de nodige ruggesteun geeft. Het is wellicht ook deze verwantschap, die hun het recht geeft in de ogen van volksenoten de mythe te hanteren en pasklaar te maken voor de locale sfeer waarin zij als emigrant terecht kwamen, en tevens om uit de mythe bepaalde fragmenten op te voeren.

Een merkwaardigheid vinden we bij de Beserese Biakkers in de Radja Ampat. Hier wordt namelijk herhaaldelijk de naam van de vrouw van Manggoendi genoemd; dit komt zelden voor. Zij heet hier Inseren Seinona in plaats van Insoraki. Haar naam betekent volgens een informant: *Sai-no-nja* = wat dan ook, zij bezit het. Zij treedt als gelijkwaardige op naast Manggoendi (vergelijk de bewegingen 34 en 35). In de poëtische tekst wordt haar naam ook genoemd, maar ze speelt, behalve bij de Beserese groepen, nergens een rol in de bewegingen. Vanwaar deze nadruk op de vrouw?

De verklaring hiervan moet m.i. worden gezocht in het feit, dat de Sowèkkers via een vrouw verwant zijn met de Oude Man (zie het diagram). De tweelingzuster van zijn moeder huwde met een man van Sowèk en hun zoon gaven ze de naam Menoefaoer. In de grote beweging van 1938—43 treedt ook een vrouw op als hoofdpersoon uit deze familie. Nu is het bekend, dat de Beserezen Sowèkse emigranten zijn. De Sowèkkers en Beserezen hadden er dus belang bij de betekenis van de vrouw een bijzondere nadruk te geven. Hier is dus sprake van bilateralisme, waar we telkens op stuiten in omstandigheden die om een rationalisatie vragen, daar ze af-

wijken van de norm. Het kan daarom wellicht opportunistisch bilateralisme genoemd worden. De betekenis van de vrouw is overigens tamelijk groot in de Biakse cultuur. Al heeft men hier geen vrouwelijke „mons” zoals bij de Waropeners, men maakte ook van vrouwen *korwars* (zielebeelden); een vrouw bewaakt de poort naar de onderwereld, en in vele mythen is het een vrouw die de macht van het zielenland in vermommingen van slangen herkent.

Uit deze vergelijking van de versies der hoofdmythe zijn enkele conclusies te trekken. In de eerste plaats, dat er van een sterk regionalisme sprake is, als gevolg van subculturele invloeden. Integratie van een mythisch gegeven resulteert dan ook onvermijdelijk in een groot aantal versies. Verder werd duidelijk, dat er van vier mythische centra sprake is, waar de hoofdgebeurtenissen zich nagenoeg op de zelfde wijze hebben afgespeeld. Deze centra zijn:

1. Meok Woendi met als uitgangspunt Sopen.
2. Wari op Noord Biak.
3. Het eiland Noemfoor.
4. Het eiland Koeroedoe. Hier wonen emigranten van de Samber van Z. Biak, ook zij spreken van een vuurdoop op hun eiland. (v.g.l. blz. 127)

Een vijfde plaats, het eiland Réni van de Ajaugroep ten N. van Waigeo in de Radja Ampat, kan als een secundair centrum van de Biakse emigranten gelden. Ook dit eiland is vrucht van de scheppingsdaden van Manggoendi.

De poëtische tekst van de mythe

De inhoud van deze teksten heeft feitelijk hetzelfde karakter als de prozaversies. De subculturele invloeden zijn ook hier de oorzaak van de nogal uiteenlopende episodien. Sommige gedeelten, de kern van de mythe b.v., hebben gelijklopende passages. Het geheel is gedicht in de *bejoeser* vorm (het verhalend lied), waarbij men, na in een *widwom* (top) het onderwerp omschreven te hebben, daarover uitvoeriger uitweidt in de *foear* (stam).

In de aanhef van het lied wordt verhaald, dat spot en verachting de oorzaken waren van het vertrek van de Oude Man. Dit verwijt wordt hem zelf in de mond gelegd en telkens in het lied herhaald.

De tocht langs de Zuidkust van Biak naar Meokwoendi gaat langs vijf verschillende plaatsen: Maundori, Waroi, Samber, Oerfoe, en Bariasba die hij aandoet. De plaatsen waar gedanst wordt om het vaderschap te onderzoeken, worden hier ook genoemd.

Merkwaardig voor ons onderwerp is evenwel het slot van het lied.

Manggoendi houdt verblijf aan de Mamberamo, onder de zon (het dodenrijk); daar bevindt zich de „stad der doden,” waar de da-

ken in elkaar overgaan (zo groot is het aantal huizen). Er bevinden zich daar schatten en dit zijn de schatten „die de heer Déki telkens wanneer hij komt, meebrengt.” In een andere lezing staat: heer Luitenant, of: de Pionier. Hieruit blijkt dus, dat deze versies stammen uit de tijd, dat dr Feuilletau de Bruyn met een dekkingsdetachment Biak pacificeerde.

V DE SAMENHANG MET DE BIAKSE MYTHOLOGIE

„Every society is held together by a myth-system, a complex of dominating thoughtforms that determines and sustains all its activities.” (MacIver geciteerd in 38, 296)

Aangezien het gebleken is, dat de Messiasbewegingen op Biak ten nauwste samenhangen met de mythe van de Oude Man, is het voor dit onderzoek van belang na te gaan welke plaats deze bekleedt in het geheel van de Biakse mythologie. Het blijkt dan dat de hoofdelementen ervan, waarmee ook de verwachtingen in de Messiasbewegingen corresponderen, op de één of andere wijze alle in de gangbare mythen voorkomen.

Deze hoofdelementen hebben betrekking op de mythische oertijd, waarin de éénheid tussen het zielenland en de mensenwereld en de verbinding met de bovenwereld (sterrenhemel) nog niet was verbroken.

Dat was de tijd waarin de mens wel stierf maar kon herleven zoals de maan. Toen bestond de rivaliteit tussen de mensen onderling nog niet; men woonde op één plaats en kende daar overvloed en eeuwig leven. Het levensgeheim, bestaande in de éénheid, het eeuwig leven, en beschikking over de „schatten” (de ceremoniële waardegoederen), ging door domheid en ongelooft (in sommige lezingen door een ongeluk) verloren. De maan, die als een mensenkind op aarde leefde, steeg op naar de sterrenhemel, de dood ging heersen, de mensen gingen elkaar bestrijden, er werd bloed vergoten en men ging uit elkaar.

Sindsdien wordt het geheim alleen gekend in het zielenland, binnen in de aarde, op de bodem van de zee én in de bovenwereld (de sterrenhemel). De verbinding tussen deze gebieden en de aarde is verbroken. En nu gaat het in vele mythen over het hervinden van en het opnieuw verloren gaan van deze verbinding. In de proloog van de mythe is daarvan een voorbeeld gegeven. Opvallend is het, dat wezens uit het zielenland en de mensen niet anders dan in vermomming met elkaar in contact kunnen komen. Na herkenning volgt dan pas de metamorfose. Het dramatische element in vele mythen wordt gevormd door het feit, dat deze vermomming niet doorzien wordt. Nu bleek uit de proloog, dat de gehele mensheid en zijn wereld in „de omhulling” verkeert. Aan de uiterlijke vorm van deze omhulling is het vermomningskarakter niet kenbaar. Er is sprake van incarnatie van wezens uit het zielenland in afzichtelijke oude mensen, slangen, vogels, buideldieren, vissen, etc. die zich in niets onderscheiden van hun soortgenoten,

behalve dat ze in staat zijn hun wensen aan de mensen kenbaar te maken.

Misschien zou men kunnen zeggen, dat de „Biakker in de omhulling” meent zijn ware gedaante tijdens feesten, dansen en de verschillende ceremoniën te tonen. Tijdens het ritueel „speelt” men datgene wat men eigenlijk behoorde te zijn. Goederen en voedsel zijn dan in ruime mate aanwezig, de rivaliteit wordt tijdelijk vergeten, ook al is het competitie-element aanwezig in de quantiteit van voedsel en goederen. Men is tijdelijk één. Het huwelijk zelf is ook een beeld van die verloren gegane eenheid. Als instituut is het een band, een bewijs van eenheid en verzoening tussen rivalen.

De mythen bewegen zich ook op dit terrein. Ze geven de ervaring van mensen met zielenlandwezens, en de wijze waarop deze zich gedragen wordt normgevend voor het nageslacht. Wat de mythen geven wordt als historie gezien en niet als een allegorie. Ze worden derhalve letterlijk opgevat. Ten gevolge van de subculturele invloeden, waarbij clan en subclan, hun landstreken, eilanden en totemwezens een plaats krijgen, gaat het systeem in de mythen schuil achter een verwarrende verscheidenheid van gegevens. Niettemin is dit aanwezig en kan men wel degelijk spreken van een symbolensysteem. Dit is evenmin bewust als het fonetische en grammaticale systeem in de taal.

Het is ondenkbaar dat mythedichten zou berusten op willekeurige fantasiedenkbeelden. Wanneer de fantasie de vrije teugel wordt gelaten heeft men te maken met sprookjes, niet met mythen. Het wonderlijke in de mythen is *niet* dat ze zijn samengesteld, maar *wél* dat ze geloofd worden. Doch geloof is gebonden aan een bepaalde traditie. In elke mythe moet een aanknopingspunt voor identificatie aanwezig zijn. Niet alles wordt geloofd, niet alles is voor het „tradidere” aan de volgende generaties geschikt. Zonder een bepaald systeem zou dit alles een chaotisch karakter dragen en geen aanvaardbare basis voor de gemeenschap hebben.

Uit de mythen kan men soms de sociale structuur en de wijze waarop deze functioneert afleiden. Pettazzoni maakt duidelijk wat het feitelijke waarheidselement in de mythen is, door, — evenals MacIver in het motto boven dit hoofdstuk, — dit feit te onderstrepen: „...eine ganze Welt voller Wunder, bilden eine transzendente Wirklichkeit, die nicht in Zweifel gezogen werden kann, denn sie ist die Voraussetzung und unerlässliche Bedingung der jetzigen Wirklichkeit.” (169, 4)

Deze werkelijkheid omvat dan evenwel de totale samenleving in al haar aspecten, zodat men met een monistische verklaring hetzij een sociologische, religieuze of economische hier toch het geheel niet in de greep krijgt. Dit geldt ook van een puur psychologische verklaring. De mythen zijn tezeer product van de cultuur, zodat

via de psychologie wél de houding van het individu tegenover de mythen maar niet de inhoud daarvan verklaard kan worden.

Toch vindt men in de mythen ook de neerslag van psychologische spanningen tussen individu en gemeenschap, persoonlijke neigingen en culturele beperkingen. Tevens zijn de mythen een spiegel van de dynamiek inherent aan de cultuur en men treft er de neerslag van de persoonlijke crises veroorzaakt door honger, ziekte en dood in aan. In het ritueel verbonden met rouwplechtigheden, initiatie e.d. worden deze persoonlijke crises tot een collectieve aangelegenheid gemaakt.

Bij de mythen dient men er zich van bewust te zijn, dat niet alle elementen voor de samenleving relevant zijn. Legt men b.v. nadruk op de cosmologische aanduidingen, dan ontvangen deze irrelevante trekken een veel te grote aandacht. Men kan met Schmidt c.s. uitgebreide schema's ontwerpen over maan- en zonnemythische achtergronden, maar dit brengt ons geen stap nader tot een beter begrip van de samenleving. Ook voor Biak geldt ten volle wat prof. De Josselin de Jong schreef: „Archaic cosmology is never in the first place popular cosmography and even, essential, it is no popular cosmography at all, the latter element being always a by-product, the fairy-tale element in myth.” (172, 167)

Een hoofdelement in de Biakse mythologie wordt gevormd door die gedeelten die over „schatten” en ceremoniële waardegoederen handelen. Van de 75 beschikbare mythen staan niet minder dan 35 hiermede in verband.

In het inleidend hoofdstuk bleek reeds dat door contact met de Molukken, waar de Biakse zeerovers hun buit haalden, deze artikelen van vreemde oorsprong een steeds grotere betekenis kregen. De oudere waardegoederen, schelpen manchetten, prauwen en gebruiksartikelen behielden hun betekenis naast deze van buiten ingevoerde, maar de laatste namen in aantal toe. In hoofdzaak bestonden deze uit: katoen, blokken goed (die als waarde-eenheid: *tjelópen* golden) porselein, kralen en bronzen gongs. Het zijn alle artikelen, waarvan de fabricage voor de Biakkers een geheim was. Vroeger was dat met het ijzer ook het geval, maar sinds dit in Biak werd ingevoerd, en men zelf leerde smeden, ging het geheimzinnige van het ijzer over op de smid, die alleen als ingewijde en kenner van dit geheim zijn beroep kon uitoefenen. De smid was meestal ook shamaan.

Door het feit, dat de zo pas genoemde artikelen volledig werden geïntegreerd in het Biakse ceremoniële ruilverkeer, is het niet te verwonderen, dat de prestigefactor ten nauwste verbonden raakte met de functie van de mannen, die deze goederen aanbrachten n.l. de helden (*mambri*).

Bij het ceremoniële ruilverkeer, zoals dat b.v. door een huwelijk

op gang wordt gebracht, bestaan huwelijksgift en tegengeschenken in hoofdzaak juist uit deze moeilijk verkrijgbare goederen van vreemde oorsprong. De hartader van de samenleving is de goederen- en voedselcirculatie, daar het sociaal-economisch aspect van de cultuur er geheel door wordt beheerst. Een sociaal volwaardig mens is dan ook alleen hij, die beschikt over deze goederen. Nu zijn er slechts twee mogelijkheden om deze te verkrijgen: namelijk door connecties (handelsvrienden, huwelijk) of door ze te gaan roven in den vreemde. Daar de tweede mogelijkheid sedert lang is uitgesloten, poogt men zoveel mogelijk connecties te krijgen, door hulp en geschenken anderen aan zich te verplichten.

Reeds bleek in welke mate het economisch handelen wordt beïnvloed door de verplichte feestelijkheden, waarbij de goederen- en voedselcirculatie in het centrum staat.

De grote nadruk die hierbij valt op de goederen, komt ten volle tot uitdrukking in de mythen en bij de verschillende bewegingen, die worden aangeduid met de term „Cargo Cults.” In het slot-hoofdstuk wordt dit uitvoeriger behandeld.

Uit het voorgaande is althans duidelijk geworden, dat goederen en schatten van vreemde oorsprong bij de Biakkers een steeds belangrijker rol gingen spelen.

In de hoofdmythe is het voornaamste thema: de doorbreking van de omhulling waarin mens en wereld verkeren door een mens: Manarmakeri. Deze doorbreking wordt evenwel niet algemeen, omdat de mensen hem noch in zijn vermomming als Oude Man noch na zijn gedaanteverwisseling door de vuurdoop erkennen. Het contact met de voorouders, het zielenland en de sterrenwereld houdt verband met het „geheim” der voorouders. Het probleem van ouderdom en dood, bestaan en voortbestaan, en de gehele sociale orde die wij de „relatieve orde” noemden, (zie hiervoor pag. 67) in tegenstelling met de „eeuwige orde,” de *Koréri*, komen hierbij ook telkens ter sprake.

De eerste is n.l. verbonden met de sociale erkenning die volgt wanneer men deel heeft aan de uitwisseling van waardegoederen en voedsel. De scheppingsdaden van de hoofdfiguren, die soms ook optreden als cultuurheroën zijn de consequentie van het kennen en beheersen van het levensgeheim. We zien zelfs, dat de Heer Hemel, (*Nanggi*) zijn plaats afstaat aan een mens, die dit geheim kent.

Opvallend is dan verder, dat in de mythen de goddelijke voorouders, — wanneer ze overwonnen worden door erkenning en gehoorzaamheid of ook door strijd, — zelf meewerken aan hun eigen overgave, waardoor de relatieve orde in de eerste plaats, maar daarnaast ook iets van de eeuwige orde in bezit komt van de mensen. Overvloed en volledige beschikking over „schatten” zijn daarvan de

kenmerken. De beheersing van de natuur, mogelijkheid tot het scheppen van eilanden en de hoofdvoedingsmiddelen zijn mede de kenmerken van de grote mythische figuren, waarin de mensen veranderen na het geheim overwonnen te hebben. Wat hier opgesomd werd zouden de hoofdelementen van de mythe van de Oude Man genoemd kunnen worden. Het blijkt nu, dat deze alle op de één of andere wijze in de gangbare mythen voorkomen.

Het lijkt daarom niet mogelijk, dat deze hoofdmythe als een functioneel geheel van buiten is overgenomen. Het ligt meer voor de hand wat Kijne hieromtrent veronderstelt n.l. „Het feit, dat dit verhaal zoveel mythische motieven bevat, doet eerder vermoeden dat er tal van mythen zijn geweest, en dat men elementen daaruit om een zeer op de voorgrond tredende figuur in de mythe heeft gegroepeerd.” Ik meen nog een stap verder te kunnen gaan. Het lijkt me n.l. niet uitgesloten, dat in de hoofdfiguur een voorouder gezien moet worden, die toegerust is met de kenmerken van verschillende mythische helden, zodat hier feitelijk de mythische oertijd met haar figuren schuil gaat achter een historische figuur die de naam van Manarmakeri kreeg. In de Biakse cultuur blijkt namelijk telkens dat men de neiging heeft historische figuren op te nemen in de galerij van mythische helden.

Dit demonstreert de historische doorbraakmogelijkheid van de mythische tijd of de *Koréri* in het heden. Op de verwachtingen van deze mogelijkheid is n.l. het *Koréri*-geloof gebaseerd.

In dit hoofdstuk worden de hoofdelementen uit de mythe van de Oude Man gegroepeerd en ter illustratie van de algemene geldigheid dezer elementen in de mythologie van de Biakkers, uit het beschikbare mythenmateriaal representatieve voorbeelden gegeven.

1e. De vermomde figuren, afgewezen of aanvaard

Ongeveer de helft van de beschikbare mythen handelt over vermomde figuren: ze komen uit het zielenland; het zijn dus voorouders, die verblijf houden binnen de aarde of op de bodem der zee. In het eerste geval wonen ze in grotten, en worden gesubstitueerd door dieren, die hun holen in de grond of in grotten hebben en die van huid kunnen verwisselen: slangen, hagedissen, draken etc. Vooral deze laatste zijn bij uitstek symbolen van onderwereld en voorouders. In het tweede geval zijn het zeedieren: bruinvissen, zeeslangen, walvissen, of andere wezens. Soms is er sprake van een combinatie van beide, dan verandert een slang in een prauw. Nu gaat het om het geheim dat met de voorouders verdwenen is in die andere wereld. Uit deze wereld komen ook ziekte en dood. Overwinning van dit geheim betekent dan tevens overwinning op de dood. Het leven in gecamoufleerde

vorm, in de vermomming dus, bestaat evenwel ook bij de gratie van de voorouders, en deze relatieve orde wordt telkens opnieuw geopenbaard aan de initiandi, die onderduiken, ondergaan in de wereld van het geheim waar hun door de voorouders de sociale orde wordt kenbaar gemaakt. Het geheim van deze relatieve orde staat in verband met de goederen- en voedselcirculatie, die op gang komt telkens wanneer het contact met de voorouders werd verkregen. Het staat in verband met het incestverbod en de waarschijnlijk oorspronkelijke dualistische structuur van de sociale organisatie. Dit dualistisch aspect van de Biakse cultuur vindt ook in de bestaande cosmologie uitdrukking in de tegenstelling tussen goed en kwaad als categoriën en niet als ethische waarden. Men denkt hierbij in substanties, niet in relaties. Er bestaat een cosmische tegenstelling tussen Oost-West, Noord-Zuid. Op sociaal economisch terrein vindt men dit terug in de waarschijnlijk oorspronkelijke exogame stamhelften, de koppeltotems, bestaande uit vogels en vissen, en in de combinatie van de vrouwengoederen (+ land-leguaan-voedsel) tegenover de mannengoederen (+ zee-krokodil). Binnen de clans zelf vindt men de tegenstelling van geestelijk en wereldlijk hoofd (*mirino-mananir*), terwijl beide, mannen- én vrouwenwereld, in slangen en adelaars de representanten zien van zielenland en bovenwereld. De totaliteit van het geheim wordt uitgedrukt in een vis, zeeslang én een adelaar. Op het mannelijk zielebeeld wordt deze totaliteit gesymboliseerd door: *korwar* plus slang, draak etc. op het vrouwelijk voorouderbeeld door: *korwar* en adelaar.

Het geheim staat dus in verband met de vrouwen- en mannengoederen, die in de mythen van grote betekenis zijn. „Het geheim is de macht, die men kan overwinnen om de chaos tot een kosmos te maken. Van de overwonnen slang krijgt men goederen, alle zekerheid en vastheid. Mannen overwinnen de slang door strijd en list, vrouwen door hem te huwen, waarna hij zelf zijn geheim prijs geeft.” (Kijne)

En hier nu wordt figuurlijk niet alleen de oorsprong van het geheim, maar tevens die van de sociale orde aangeduid. „Overgave van de vrouw aan de slang (de initiator-voorouder) betekent hier eigenlijk: overgave aan de adat (de sociale orde), die circulatie van waardegoederen voor een huwelijk voorschrijft tegenover circulatie van voedsel.” (Kijne)

Uit de hoofdmythe van de Oude Man zagen we, dat deze zijn vermomming weet te doorbreken met behulp van het geheim hem door de Morgenster medegedeeld. Dit impliceert, dat hij ook de beschikking krijgt over de schatten. In tal van mythen bestaat de hoofdfiguur uit een oude man, vaak ook een slang, soms een oude vrouw.

In de mythe van „de arme man” (133, 513) wordt deze achtergelaten door zijn volk, en als hij hen nareist, opnieuw weggejaagd vanwege zijn erge huidziekte. Hij weet dan door list een grote slang, „die goud in zijn keel had” te vangen. 's Nachts geeft dit goud een groot licht af. „Het grote licht is in de prauw van de arme man,” roept het volk. De koning geeft dan in ruil voor dit licht 10 huizen gevuld met schatten en later werd de arme man zelfs koning van het land. Tegen zijn vrouw zegt hij dan: „Vroeger waren we arm, nu hebben we vele schatten. Wie heeft ons dit alles gegeven? Zie naar boven!”

In een dergelijke mythe, eveneens handelend over de bovenwereld, treden Ori (de zon) en Paik (de maan) op. Ze woonden eerst als broers op aarde. Hun vader verborg hen in een grot; 's nachts was Paik hem tot licht. Ori verraadt echter aan de mensen de verblijfplaats van Paik. De mensen nemen hem dan mee, hangen hem in een boom en beschieten hem in broeddronkenheid met pijlen. Hij stijgt dan telkens iets hoger, gaat ten slotte aan de hemel staan. Ori en de mensen gaan hem dan achterna, maar tevergeefs, hij is voorgoed naar de Hemel opgestegen.

In Windessi vertelt men de mythe van Karoboekawi, de oude dubbelkoppige slang. Hij woont in een grot en weet een jonge zwangere vrouw door list mee te nemen. Zijn vrouw en hij voeden dan haar kind op, maar worden ontdekt door de echte vader, die echter pas na zes aanvallen er in slaagt zijn zoon te bevrijden. De „grootvader”-slang verandert dan zijn slangenlichaam in een prauw en trekt er op uit op zoek naar zijn kleinkind. Hij gaat via Roon, Noemfoor, Gebé en terug langs Salwatti en Manokwari, tot hij eindelijk bij het punt van uitgang terugkomt en wordt herkend door zijn kleinkind. Ook de echte vader herkent dan zijn schoonvader en geeft hem geschenken: een slaaf, vele goederen, stukken blauw katoen, borden, zilveren en schelpen armbanden — „en zie, dan werpt de slang zijn oude huid af en wordt met feestbetoon ingehaald.” De moeder van het kind versiert zich en „ze zag uit naar hen en zij herkende haar vader, haar kind en haar echtgenoot.” Nu wordt ook de voedselruil op gang gebracht: „De man-geworden slang roept een huis tevoorschijn, veel drinkwater, vissen, veel pi-sang en van allerlei tuinvruchten. Zij zaten en zij aten het. Daarna nam de vader van de jongen zijn vrouw en zijn zoon: zij vertrokken weder naar Windessi.” (15, 487)

Dit is kennelijk een mythe, die de sociale organisatie aangeeft. De man heeft geen recht op zijn kind voor de huwelijks-gift is betaald, zodra dit plaats heeft gehad verliest de schoonvader het karakter van rivaal, hij wordt feestgever en de circulatie van goederen en voedsel neemt een aanvang.

Soms ook is een jongeman in de vermomming van een grijsaard

(de voorouder) de tegenspeler van een reuzenslang, zoals in de mythe van Ropokai. Deze draak slokt de mensen met huizen en al op. Abonai, een jongeman vermomt zich dan als een schurftige grijsaard en wordt door zijn vrouw veracht. Wanneer hij er evenwel in slaagt de draak te doden, en zich weer verjongt, heeft ze spijt van haar afkerige houding. Dan volgt er: „den volgenden morgen stond de vrouw op en zie: hun kamer was fraai, want er waren vele schatten, zoals: kussens, fraaie slaapmatten, borden, kopjes, gouden oorbellen en versierselen.” Van het in stukken gehakte slangenlichaam maakte haar man daarna een prauw, waarmee ze de gevluchte familie gingen opzoeken. Toen ze op zee waren zei de man: „Er zij veel voedsel, veel varkensvlees, thee, suiker, en van allerlei zij op het schip.” (15, 503) Hij vaart dan met zijn prauw naar Noemfoor en brengt vandaar zijn schoonouders terug naar Waropen. Daar verdeelt hij de beenderen van de slang „overeenkomstig de ledige huizen.” Toen wekte hij de doden op, allen die door de slang waren verslonden: „Toen leefden zij allen weder, de slangenbeenderen werden mensen. Abonai zeide: „Een nieuw sagobosch kome, sago in menigte, al de oude sago verga.” (ibid. 503)

In de pas vermelde mythe heeft dus een totale restauratie plaats. Door de macht van de voorouders, hier in vermomming ten tonele gevoerd, wordt het leven en de orde weer hersteld. De overwinnaar heeft niet alleen de macht goederen, maar ook voedsel op te roepen, terwijl hij tevens scheppingsdaden verricht. Al deze trekken worden teruggevonden in de mythe van Manggoendi. Merkwaardig is de Biakse variant van deze mythe: hier is sprake van een vrouw, die zwanger is en door haar voor de draak vluchtende verwanten wordt achtergelaten. Na enige tijd komt een adelaar de verlatenen te hulp en verzorgt de vrouw en haar inmiddels geboren kind; later doet de adelaar de jonge man een middel aan de hand om de draak te doden, die dan zelf zijn geheim prijsgeeft: in zijn buik zijn de schatten, die nu in hun bezit komen. (186, 15) (De moeder geeft haar kind de naam Sekfamneri, volksetymologisch: de afgewezenen of: die ze hun prauwen beklimmende achterlieten. Deze naam wordt later door de Biakse emigranten van de Radja Ampat ook gegeven aan de hoofdfiguur van de Messiasmythe.)

De chaotische macht, die dood en verwoesting brengt, wordt overwonnen door deze macht uit de bovenwereld (de adelaar), en de overwonnenen staat dan onder het gezag van de voorouders, die goederen uitdelen en het leven weer mogelijk maken. Ditzelfde dualistische of ambivalente karakter komt nog sterker tot uiting in de mythe van de slang Inoeri. Dit monster wordt overwonnen doordat de jongste zuster hem huwt, na door haar oudere zusters te zijn afgewezen. Wanneer hij dan echter bij vergissing in moten wordt

gehakt, omdat men hem voor een gewone slang aanzag, komen uit deze moten brandingsgolven, wind, regen, bliksem, waterhoos, krokodil en bruinvis tevoorschijn. (15, 447)

Ook hier ontbrak het voorzien van de vermomming door sommigen; de leven- en overvloedgevende macht verdween, en in plaats van een kosmos werden de chaotische machten van de natuur over de mensen losgelaten en toonde de natuur haar mensvijandig karakter.

Het is echter ook weer niet alles negatief. Immers de bruinvis en de krokodil werden geschapen en dit zijn dieren waarin de voorouders zich plegen te incarneren en waarin de levende mens zich kan vermommen. De krokodil is op Biak de representant van de macht van de zee, en geldt als totemdier van alle Biakse clans.

De sociologische betekenis van dit soort mythen ligt in het feit, dat de draak de voorouder en de initiatiedemon kan voorstellen. Het monster verslindt het kind, maar laat de jonge man als volwaardig clanlid en representant van de voorouders en dragers van hun macht geboren worden. Alleen op deze wijze — door de cultuur — wordt de natuur beheerst. De initiatie is echter slechts een symbool van deze mogelijkheid. En de identificatie tijdens de inwijdingsplechtigheid beoogt een magisch effect. De betrekkelijkheid en de grenzen van de cultuur binnen de feitelijke werkelijkheid komt op Biak tot uitdrukking in het feit, dat de adelaar (representant van de bovenwereld) de eigenlijke overwinnaar is. Ook naar deze macht grijpt de Biakker in de mythe. Daarin laat hij Manarmakeri én het geheim van het zielenland (de voorouders) én dat van de bovenwereld (morgenster) overwinnen. Maar Manarmakeri treedt niet als de overwinnaar Manggoendi, doch in de vermomming van de Oude Man tijdens de initiatie op, zoals Held duidelijk maakt. Met een variant op Held kunnen we vaststellen: Pas als de initiatiedemon (voorouder) de initiator en de initiandus werkelijk weer een worden, valt de feitelijke werkelijkheid weer samen met de bovennatuurlijke, dan wordt het geheim opnieuw gekend en is de Paradijstijd (de Koréri) aangebroken. (151, 203)

Ten slotte volgt hier nog de mythe van de kakatoea, die met zijn mooie kuif jonge weduwen lokt, van wie hij de schoonste weet te bewegen hem te huwen. Daarna sprong hij in het vuur „en het vuur verteerde hem geheel tot hij stierf. Toen veranderde hij in een mens, sprong uit het vuur en zette zich. De vederen van de kakatoea werden slendangs, goud, borden en allerlei begeerlijke dingen.” (15, 505) Dit is een van de weinige gevallen waarbij van een „vuurdoop” sprake is.

De bilaterale trek in de Biakse cultuur verloochent zich ook in de mythen niet. Het is de mythe van de vrouwtjeskangeroe, waarin een oud vrouwtje de hoofdrol speelt. Haar zoon wordt haar ont-

roofd, maar ze weet hem al zwemmende via Oransbari op Noemfoor te vinden, waar ze gaat hangen aan de kaap Inariori. Dan hakt de zoon op haar voorstel haar lichaam in stukken en legde een gedeelte daarvan bij een aantal bomen. „Toen stampte de zoon met de voet op het zand en de mensen stonden op. Zijn moeders lichaam was veranderd in: mensen, huizen en prauwen.” (15, 453)

In deze reeks van vernommingsmythen kon worden vastgesteld, dat op volledige herkenning en erkenning overwinning en overvloed volgt, maar dat gedeeltelijke herkenning catastrofale gevolgen kan hebben. Het is juist deze tweeslachtige houding, die de mensheid telkens weer in gevaar brengt, waardoor ook zelfs de relatieve orde van de „adat” wordt bedreigd en de mens de natuur als tegenstander krijgt. Zijn de gevolgen hiervan niet te bezweren? De door mij op Biak opgetekende mythe van de man, die trouwt met de dochter van een slang, geeft hierop het antwoord (teksten XIII).

Wanneer deze man op zekere dag thuiskomt en ziet dat zijn kind wordt gelikt door een grote slang, slaat hij het beest dood. Bij thuiskomst van zijn vrouw barst deze in snikken uit over de dood van haar moeder, en dan kan ze alleen door te treuren en de dodenklacht (*dokajob*) te zingen de wraak van de dode bezweren.

Successievelijk komen zo in de mythen de verschillende elementen van de Biakse cultuur ter sprake. Indien het volledige mythenmateriaal beschikbaar was, zou de cultuur nagenoeg in haar geheel daarin vervat zijn. Het belangrijkste van dit feit is wel, dat in de Biakse mythologie op verhalende wijze de algemene normen aan het nageslacht worden doorgegeven. In de bovengenoemde voorbeelden komen reeds de hoofdelementen van de Messiasmythe tevoorschijn.

Een volgend belangrijk punt in de mythen is:

2e. Het contact met de voorouders en het zielenland

De proloog van de hoofdmythe heeft tot onderwerp het vinden en verloren gaan van de weg naar het zielenland. Hier was dus geen sprake van een vermomde menselijke figuur, alléén het wezen uit het zielenland trad in gecamoufleerde vorm n.l. als varken op.

In twee mythen wordt verteld hoe, door liefde van de nabestaanden, de dode herleeft. In dit verband is de dodenklacht als demonstratie van deze gehechtheid wel het meest kenmerkende. In het hoofdstuk van de adventsnachten zal blijken, dat het zingen van de *kajob* (dodenklacht) één van de voorwaarden is voor de terugkeer der doden.

In de mythe van de zee-egel en de zeekrab (133, 494) speelt een vrouw de hoofdrol. Doordat haar man op haar graf treurt, d.w.z.

de *kajob* zingt, springt haar schedel weer tevoorschijn en zegt: „Gij hebt mij lief, ik volg U.” En dat doet ze dan ook, want waar de man heengaat rolt het doodshoofd hem na, ook naar zijn huis. 's Nachts werd de schedel een mens. De man wilde dit echter niet, en wierp de schedel in een rivier. Met de stroom werd deze naar zee gevoerd en spoelde ergens aan land waar uit het hoofd een cocospalm ontsproot. Een zee-egel en een zeekrab, die in een prauw voorbij varen, krijgen dan onenigheid over de vruchten, omdat de krab, die kon klimmen, ze bijna alle alleen opat. Door een list van de egel springt de krab zich te pletter, en dan komen alle cocosnoten weer tevoorschijn. Zo kregen de mensen de cocosnoten en „ze waren blij met de vrucht, zij plantten ze rondom en alzoo eten we nu klappers.” Over het verband schedel en cocosnoot zal nog gesproken worden. Hier valt de nadruk in de eerste plaats op de piëteit, evenals in de mythe van Serapasamai. (15, 510) Deze, een verwoed jager, die niet tevreden met zijn grote buit, er steeds weer op uit trekt om als feestgever zijn prestige te vestigen, (vermoedelijk bij gelegenheid van het voor het eerst naar buiten brengen van zijn pasgeboren zoon) spant zich zó erg in, dat hij ziek wordt en sterft.

Hij wordt dan begraven. Door een bamboe op het graf giet zijn vader net zolang water tot de schedel schoon is. Zijn vrouw neemt de schedel telkens mee wanneer ze gaat werken. Het kind gaat dan om zijn vader huilen, en deze spreekt tot hem vanuit de top van een boom. Wanneer dan de schoonzuster het huilende kind gaat uitschelden reincarneert de vader zich en gaat met vrouw en kind mee naar huis. Beloerd door andere vrouwen, die jaloers zijn, verspreekt zijn vrouw zich en vertelt het geheim van de herleving. Haar man trekt dan voorgoed weg naar het zielenland. De vrouw weet hem echter te volgen, maar wanneer zij dan voor de tweede maal haar woord breekt zegt Serapasamai: „'t Is uit, wij allen blijven in het zielenland en wij gaan niet meer naar de aarde. Toen zat zijn vrouw neer en beweende haar vader en moeder, en dezen op aarde gingen in de rouw. Aldus zegt men: die sterven gaan naar het zielenland, zij komen weder, maar omdat Imbarasai haar man niet gehoorzaamde, zo komt het dat het uit is. Indoki, de oude vrouw, houdt hen vast; zij sterven, zij veranderen niet meer, maar zij verdwijnen ineens naar het zielenland.” (15, 515)

Dit is dus een verklaring voor het ontstaan van de eeuwige dood; herleving was vroeger blijkbaar mogelijk.

In tal van andere mythen worden schedels ter sprake gebracht. De meest belangrijke voor mijn onderwerp is die van Doberoki, die door Roemainoem werd opgetekend. Deze mythe speelt zich af op de berg Jamnaibori, de woonplaats van de Oude Man.

Twee mannen hadden daar op de top een tuin, die ondanks de hoge omheining elke nacht werd bezocht door een uitzonderlijk groot varken. Toen ze dit monsterdier hadden gevangen ging één der broers op zoek naar vuur en ontdekte een hutje, waar hout smeulde, maar geen mens aanwezig was. De man bukte zich om een stuk brandend hout te nemen, waarop een schedel op het haardrekje begon te spreken. Hij vroeg de man langzaam te willen lopen bij het weggaan.

Dit deed hij en toen „hipe” de schedel, met twee speren op de plaats van zijn oren, achter hem aan. Bij het slachten van het varken verzochten de beide broers de schedel zijn keuze te doen uit de lekkerste delen van het dier. Uit dankbaarheid hiervoor beloofde de schedel de mannen bij hun vertrek: „Ik kom over drie dagen naar jullie dorp (Sopen), maar laat dan niemand zijn verbazing tonen, let daarop.” In hun dorp aangekomen vertelden de mannen hun ervaring aan de bevolking en de ernstige waarschuwing van de schedel. Allen beloofden plechtig zich hieraan te houden. Er was echter een kleine jongen op een zandplaat in de rivier aan het spelen; deze wist van niets. Na drie dagen klonk er van de kant van de berg Jamnaibori een wonderlijk gedruis. Daar kwamen met dreunend geweld de bomen aan gemarcheerd, behangen met kostbare goederen en vruchten van uitzonderlijk groot formaat en voedsel van allerlei aard. En aan het hoofd van deze merkwaardige stoet „hipe” de schedel Doberoki, met vuurrode hibiscusbloemen als oren.

In stomme verbazing zag de bevolking van Sopen dit alles komen, en toen klonk ineens de stem van een kleine jongen: „Aéé, kijk daar! daar komen de bomen en zie dan toch wat ze meebrengen,” en hij schreeuwde van opwinding. Op hetzelfde ogenblik echter stond de optocht stil. Doberoki viel op de plaats neer en werd een steen; de rode bloemen vielen rechts en links van het pad neer. Strak en stijf stonden de bomen en bleven staan tot op heden. Op de top van Jamnaibori ligt nog de schedelsteen Doberoki en rechts en links daarvan schieten de struiken van de hibiscusbloemen op. (teksten XV)

Duidelijker dan in welke mythe ook komt in de pas genoemde tot uiting, dat de *Koréri* (de heilstaat) door de voorouders zal worden ingeluid. Op de plaats Jamnaibori (ik zal boven rusten, of: ik eindig) zal, naar men verwacht, ééns de *Koréri* weer werkelijkheid worden. Daar was eens het contact met het zielenland, zoals in de proloog van de hoofdmythe werd beschreven.

Van de levendmakende kracht der voorouderschedels spreekt ook de mythe van de *Wor Beba* (de grote dans). (teksten XXII) Daar is het een schedel die tijdens de afwezigheid van de bewoners al het huisraad voorgaat in een rituele dans op de dansplaats van

het huis. Zodra er dan een stem van een levend mens weerklinkt, valt alles neer op de plaats waar het zich bevindt.

De functie van het zielebeeld, de schedelkorwar en de substitutie daarvan: de geheel houten schedel, wordt ons door deze voorbeelden ook duidelijk. Ze is niet alleen het contactmiddel met de dode, maar tevens een middel tot het bereiken van het zielenland.

Belangrijk voor het contact met het zielenland zijn ook de dromen en visioenen, die teruggaan op de bestaande mythische voorstellingen. De *sadé*-bewegingen in Wandammen waar de hoofdpersonen als medicijnman optreden na contact te hebben gehad met het zielenland, behoren ook in dit kader thuis.

Zo was Sadè de beweging van 1932 rondom M. Sobei het gevolg van een droom. Sobei verkeerde in het dodendorp, waarvan hij een plattegrond tekende voor Kijne, en hij deed daar de kennis van tien soorten medicijnen op om eerst zichzelf en daarna anderen van de pokken te kunnen genezen. „Men daalde in het dodenrijk af, door 's nachts in een huis in het bos, geheel gesloten, te dansen en on-eetbare vieze dingen te nuttigen. (De voorstelling, dat het in het dodenland juist andersom is dan hier, komt ook op Ceram voor.)” (Kijne)

„Wanneer bij de grote omkeer naar het Christendom op Roon (vgl. 184, 54) een stervende Papoea droomt van een gouden ladder, die hem in het hemelhuis brengt, is hem dat niet door een goeroe aangepraat, maar het is een essentieel onderdeel van een mythe van Roon, waarin in de betere wereld een huis staat van goud en waar vroeger ieder toegang had, maar door domheid der mensen is de weg erheen versperd.” (200, 90)

Op de mythologische tekeningen van de Radja Ampat kan men tal van afbeeldingen van huizen aantreffen, die in de bovenwereld staan. Het blijkt dan ook dat de bovenwereld, de sterrenhemel, sterren, maan en zon een belangrijke rol spelen in de Biakse mythologie. Zielenland en bovenwereld worden vaak gelijkgesteld. De morgenster van de Oude Man en het varken in de proloog van de mythe zijn identiek. Ster en varken zijn vermommingen. De Biakse emigranten in de Radja Ampat zeggen dat de dodenzielen zich in de melkweg bevinden. Adelaar, morgenster, Paik (de maan) worden soms gelijkgesteld met de voorouders. Of is het zo, dat men maan- en zonne-mythische trekken op de voorouders heeft overgedragen?

In dit verband is ook belangrijk wat Kijne bericht van het geval van de verdronken man. Dit relaas staat op de grens van historie en mythe, en toont waarschijnlijk aan hoe mythen ontstaan.

Het moet plaats hebben gehad vlak voor een pokkenepidemie uitbrak in Wandammen.

Een man ging op schildpadjacht en werd naar de diepte meegeleurd toen hij een van de harpoen losgeraakte schildpad vastgreep. Drie dagen later vond men hem op het strand, waar hij herleefde. Hij vertelde drie dagen in de onderwereld te zijn geweest en daar de doden te hebben ontmoet. Tegelijk met een vrouwelijke *Sjén* (Wandammense equivalent van Manseren:) die ook beweerde contact met de doden te hebben gehad, werd hij vereerd. Dit tweetal bouwde een huis te Wasior, waarvan de achterzijde met een mat was afgeschut. Achter dit scherm stonden de beide *Sjéns* volgens hun zeggen, in verbinding met de voorouders. Ze voorspelden, dat de doden terug zouden keren en tevoorschijn zouden komen uit de bosrand boven de bekende „groene plek” op de helling van het Wondiwoi gebergte, iets ten Zuiden van Mieï. Aan de voet van die berg, op het grote alang-alangveld, kwamen de vereerders in groten getale bijeen en wachtten op de terugkeer van de doden. Na lang wachten deelden de *Sjéns* mee, dat de komst was uitgesteld, maar de aanwezigen zouden alvast enige veranderingen kunnen ondergaan. Later zou de volledige heilstijd aanbreken. De menigte mocht kiezen welke huidskleur ze wilden hebben: bruin, geel of blank. Ze verkozen blank te worden. Hierop werden ze uitgescholden door de *Sjéns*, omdat ze direct teveel hadden gevraagd. Waarom niet eerst bruin? Voor straf zouden ze nu noch het een noch het ander worden, maar hun huid zou bezaaid worden met pukkels en spikkels. Dat is toen ook gebeurd. Niet lang daarna braken de pokken uit. Het is niet onmogelijk, voegt Kijne hieraan toe, dat de pokkenepidemie is verklaard als een gevolg van de vervloeking door de beide *Sjéns* en dat hier inderdaad sprake is van *Koréri*-beweging.

Het verband tussen zielenland, voorouders en de bewegingen, is hier onmiskenbaar en tevens blijkt hoe recente gebeurtenissen worden gevoegd in het traditionele schema.

3. *De betekenis van de cocospalm*

Volgens de Noemfoorse mythe is de cocospalm ontsproten uit de schedel van een vrouw. Deze mythe werd reeds in het kort weergegeven. Er bestaat derhalve het nauwste verband tussen dodenrijk, cocospalm en vrouw. Van de identiteit van schedel en noot getuigt niet alleen het feit dat in sommige talen van de Geelvinkbaai voor beide hetzelfde woord wordt gebruikt, doch dit komt ook in verschillende mythen tot uitdrukking. „De voorouders aten geen cocosnoten, want zij durfden niet. Als wij een cocosnoot bekijken zien wij twee oogen, een neus en ook een mond.” (133, 494)

De analogie tussen de „begraven of bijgezette schedel” en de geplante cocosnoot in de aarde is hier waarschijnlijk ook het uitgangspunt.

Verder is de cocospalm de enige boom, die vruchten geeft waar-

in zich vocht bevindt. Dit water heet *srai-roer* (vocht van de cocospalm). Dit is evenwel hetzelfde woord *roer*, waarmee ook de ziel van de levende mens wordt aangeduid en verder alle plantensappen. Nu noemen de Biakkers alle magische middelen of medicijnen *ai* = hout. Alle bomen, maar speciaal de cocospalm en de waringin hebben voor hen een bijzondere betekenis. Van deze twee is weer de cocospalm de belangrijkste. Dit blijkt uit de betekenis die wordt gehecht aan klapperblad, vrucht, palmwijn en cocosolie. Het eerste uitspruitsel uit de noot is het blad. Dit blad wordt door de Oude Man in de mythen bezongen als: „Klapperblad komende van de heilstaat uit het dodenrijk.” Verder staat in de poëtische tekst een lofprijzing op het tapmes, waarmee de bloemkolf wordt aangesneden voor het winnen van de palmwijn. Dank zij dit tapmes zwemmen de vissen tot een school bijeen en verblijven onder de slaapplaats (d.w.z. onder het boven zee staande paalhuis). Dit lijkt op het oog een duistere passage, ware het niet dat hierin een analogie ligt opgesloten met de wijze waarop men de vliegende vissen vangt. Deze methode aan de Noord Biakkers geleerd door de Oude Man houdt in, dat men in een drijfuijk een scheut palmwijn giet en er daarna een jong klapperblad als baken op zet. Het zijn de voorouders uit het zielenland dat zich op de bodem van de zee bevindt, die hier de voorspoedige vangst waarborgen.

Niet alle plaatsen bieden toegang tot het dodenrijk, evenmin als op alle grond en elke plek cocospalmen groeien, die als brug der zielen worden beschouwd. Een dergelijke plaats was o.a. Sambér, vroeger Saba genaamd. In de mythe van Bèkpadi (teksten III) is een oude man de hoofdfiguur. Hij doodt door list zijn aanvallers en maakt dan van de aanvoerder een zielebeeld. Met dit beeld trekt hij langs de traditionele route van West naar Oost, dezelfde die de Oude Man aflegde, en probeert overal dit zielebeeld te „planten.” Het lukt hem echter pas in Saba. Hier wordt dus contact met het zielenland verkregen, en het is ditzelfde Saba (Sambér) waar de Oude Man van zijn *napirem* (vader- of moedersbroerszoon) de cocosnoot krijgt, waaruit op Meok Woendi de boom groeit en in wiens top hij het geheim van de morgenster *Sampari* bemachtigt. Wie was de morgenster? Sommige teksten spreken van een jonge man, anderen van een jonge vrouw waarin de ster zich veranderde, terwijl er één tekst is die spreekt van „een menselijk wezen” (waarschijnlijk bisexueel). De cocosnoot is echter geassocieerd met de vrouw.

Hiertegen pleit evenwel, dat in één der teksten (blz. 32) staat, dat morgenster en het zieleland-wezen dezelfde waren. Bij nauwkeurig lezen blijkt, dat met dit wezen het varken is bedoeld, dat de aardvruchten uit de tuin stal. Vrouw en varken behoren n.l. ook in dezelfde categorie thuis, zoals later zal blijken. De morgen-

ster, *Sampari*, draagt echter een naam die identiek is met *samfar*, de schelpenmanchet, één van de onderdelen van de huwelijks-gift. (151, 137) Ook dit kan niet toevallig zijn. Het is de huwelijks-gift die de vrouw „bindt.” De vrouw in de top van de cocospalm, identiek met het varken uit het zielenland in het inwendige van de aarde, beheerst dus het geheim der voorouders. De boom zelf sproot uit de aarde, uit het zielenland, en de boom is derhalve de verbinding met het zielenland en het symbool van de herlevende macht der voorouders. In Noord Biak vertelt men, dat Manggoendi bij zijn terugkeer zal neerdalen op de top van een daar groeiende klapperboom; wanneer deze boom omvalt moet op dezelfde plaats een andere worden geplant. (Van Hasselt, brieven 1908) Dit wijst dus op de grote nadruk die deze speciale plaats heeft. Hetzelfde kan gezegd worden van de Mamberamo-rivier. In Feuilletau de Bruyns versie van de hoofdmythe staat: „Van Noemfoor is Manseren Koréri naar het Westen getogen. Hoe hij later is teruggekeerd weet men niet, maar hij houdt zich nu op aan de bovenloop van de Mamberamo. Eens zal hij terugkeren. Op de plek waar hij nu woont zal hij een klapper in de grond planten . . . deze zal opgroeien, zeer lang worden en over de naar Meok Woendi overhellende stam zal hij terugkomen.” (90, 26)

Mamberamo in het Westen. Hiervan spreken ook telkens de poëtische teksten: *ro ori wabndi* (onder de zon). Daar wacht Manggoendi op de terugkeer der doden; daar ook beschikt hij over de schatten der voorouders. Reeds eerder merkte ik op, dat de Mamberamo wellicht de betekenis van zielenland zou kunnen hebben. De rivier zou dan gelijk staan met de reeds genoemde grotten en bronnen. In deze mening werd ik versterkt door Kijne, die mededeelt dat het Zuid Jappense woord (overigens sterk verwant met het Biaks) voor de doden is: *mamberamon*, zij die tot *mon* (in dit geval: doden) geworden zijn. Met Mamberamo zou dan inderdaad het dodengebied bedoeld zijn. Ten opzichte van Biak ligt de Mamberamo echter in het Z.-Oosten. De Biakkers zijn evenwel afkomstig uit de streek tussen Sarmi en Hollandia en nu wordt dit alles direct duidelijk. De Mamberamo lag dan voor hen in het uiterste Westen: „waar de zon ondergaat,” en dit mythische Westen lag voor de vroegere Biakkers ook inderdaad in het geografische Westen. Uit het dodenrijk zal eens Manggoendi terugkeren met de schatten der voorouders én met de opgestane doden. De cocospalm bekleedt hier weer de traditionele plaats van „brug.” Het kan ons dan ook niet verbazen, dat tijdens de grote beweging van 1938-43 een speciaal soort cocospalm met opgerolde bladeren als „antenne” dienst deed voor het opvangen van de „berichten” van Manggoendi.

Het verband tussen dodenrijk-schedel-voorouders en cocosnoot

is dus onmiskenaar, en Kijne heeft volkomen gelijk wanneer hij zegt: „De cocospalm is een soort levensboom, zoals de noot ook de vruchtbare schedel is, en als het ware het dodenrijk in het klein waaruit men leven en duurzame rijkdom verwacht.”

Op dit alles wordt nog eens extra de nadruk gelegd door de functie van de palmwijn. „De Oude Man was verzot op het drinken daarvan” heet het in de mythe. Betekent dit dat hij een dronkaard was?

Op grond van het bovenstaande is de conclusie een geheel andere en het gebruik van de palmwijn tijdens de Messiasbewegingen doet dit nog duidelijker zien. Men drinkt n.l. de wijn om visioenen te krijgen. De echte gelovigen nuttigen daarbij zelfs geen voedsel. En de glossolalie die daarbij optreedt wordt aldus verklaard: de voorouders komen terug en ze spreken reeds door de mond van de „bezetenen.”

„Verzot op palmwijn” heeft dan ook bij de hoofdfiguur de betekenis van: hij zocht in contact te komen met de voorouders.

Nu lopen in de hoofdmythe de motieven dooreen. In de verschillende versies wordt vaak op één bepaald motief een bijzondere nadruk gelegd. Zo b.v. op het feit dat hij een vrouw zocht. Dit kan men letterlijk opvatten: hij zoekt en vindt een vrouw op Meok Woendi. Met het wezen van de mythe strookt echter meer, dat hij contact zoekt met het zielenland, om het geheim der vrouw via cocospalm en -wijn deelachtig te worden. De geheimzinnige vrouw „de veel gezochte” krijgt dan een geheel andere betekenis. Naast deze religieuze componenten kregen in de Noemfoorse mythen de sociologische vaak de overhand. Zo b.v. in de mythe van „de jongeling die zich als slang vermomde.” (133, 545)

Hierin is sprake van een cocospalm, waarin een slang halverwege de stam de vruchten bewaakt. Twee broers, die honger hebben, willen de vruchten plukken, doch worden hierin verhinderd door de slang. Ze beloven het dier eerst een gong, dan een geweer en ten slotte hun zuster tot vrouw. In dit laatste stemt de slang toe. Hij huwt dan de jongste zuster van de beide broers waarna hij zijn vermomming afwerpt en als een schone jongeling tevoorschijn komt. Overdag is hij evenwel een slang.

In de proloog van de hoofdmythe werd de slang „wachter van het zielenland” genoemd. De cocospalm en -vrucht (voedsel en goederen der voorouders) worden hierin bewaakt door de jonge man, die in slangenvorm zijn voorouders representeert.

Het thema is hier: alleen via de zwager (zustersman) heeft een man toegang tot het voedsel en de goederen van een andere kèrèt.

Ten slotte is het van belang te wijzen op het gebruik van de zalving (het oliën) van de initiandi en bruid en bruidegom. Elke fase van de levenscyclus is een crisis, waarbij de initiandi in con-

tact met de voorouders worden gebracht (ondergedompeld in een bron zoals in Wandammen, in zee gebaad bij de Biakkers edg.). Als afsluiting worden ze ingesmeerd met cocosolie en zo door moedersbroer naar de dansplaats (lees: de wereld, de cosmos) geleid. Het feestvoedsel is rijkelijk met geraspte cocosnoot vermengd, en wel speciaal de enorme koek, waarop de initiandi door de initiator worden rondgedragen. Ook de zielebeelden, korwars, werden met cocosolie ingewreven.

Tenslotte wordt gewezen op de betekenis der zandloper-trommen, waarmee het dansen wordt begeleid. Deze zijn bespannen met leguanenhuid. De leguaan staat tegenover de krokodil, en de trom tegenover de tritonschelp; de laatste wordt geblazen als zegeteken, en is geassocieerd met de mannenwereld. De trom geeft het leguanengeluid. Dit dier is geassocieerd met de vrouw doch ook met de mythische voorouders en dit geluid is dus de stem van de voorouders uit het zielenland. Men danst nachtenlang, demonstratie van het feit, dat men de feestnachten der voorouders in het zielenland imiteert, die niet aan slaap en honger zijn onderworpen. Men erft de trommen, en als *romowi* (erfgoed) zijn ze heilig; bovendien bewaart men in de trommen de magische bladeren, de geheime medicijnen waarvan men de kennis ook geërfd heeft. Elke trom heeft zijn eigen naam en eigen toon: ze zijn de stemmen van speciale voorouders en staan soms gelijk met de *korwar* (het zielebeeld).

4. *De tocht van West naar Oost, en het generatiegewijze optreden*

In verschillende mythen is sprake van een tocht langs een serie plaatsen van West naar Oost en steeds per prauw. Een uitvoerige analyse zou hier waarschijnlijk maanmythische trekken kunnen aanwijzen. Boot en halve maan en de richting West-Oost geven hiertoe al direct aanleiding. In de mythen heeft het echter de betekenis van: het gehele Biakse gebied, zoals men in de Bijbel spreekt „van Dan tot Berséba,” hiermee het gehele land Palestina aanduidend. In dezelfde geest duidt men „het gehele volk” aan bij gelegenheden dat de bevolking generatiegewijze optreedt. Dit gebeurt via de acht verschillende leeftijdsklassen. Zo b.v. in de hoofdmythe bij de aanval van de casuaris ter bemachtiging van de prinses. In de mythe van het meisje en de pinang pogen zes leeftijdsklassen haar te grijpen. (133, 566) Wanneer de grootvader-slang zijn kleinkind meeneemt omdat er nog geen bruidsschat is betaald vallen in de mythe van Karoeboekawi zes leeftijdsklassen hem achtereenvolgens aan. (15, 484) Het is duidelijk, dat er telkens sprake is van de totaliteit der bevolking. Dat het aantal leeftijdsklassen verschilt kan samenhangen met plaatselijke verschillen. Bij de Biakkers is vier de totaliteit, de verdubbeling daarvan is de

overtreffende trap, maar kan sociologisch samenhangen met een exogame tweedeling in stam- of dorpsheften. Dat er telkens wordt gesproken van tweetallen: meisjes, kinderen, dorpschouwen, wijst ook in deze richting.

5 De maan, de zon en de morgenster

De Biakkers hebben niet minder dan zestien benamingen voor de schijngestalten van de maan en de wijze van op- of ondergang. Van Hasselt spreekt over een „maandienst,”: „De maandienst is gebaseerd op het vernieuwingsgeloof. De maan, opkomend in volle kracht, afnemend en gestorven, toont de stadia van het menselijk leven, en telkens weer komt de nieuwe maan.” „Het werd me nog pas op Biak verzekerd dat men in die eeuwig terugkerende vernieuwing van de maan het teken zag van de vernieuwing van den mensch: leven en herleven.” (Van Hasselt, Ned. Zend. Blad. 1918, 39) Dit is bijna woordelijk gelijk aan wat Frazer citeert over de Hottentotten: „...the Hottentots associate the phase of the moon with the idea of immortality, the apparent waning and waxing of the luminary being understood as a real process of alternate desintegration and reintegration, of decay and growth repeated perpetually.” (101a, 52) Dit is inderdaad datgene wat ook de Biakker verbindt met de maan. Men is evenwel niet klaar gekomen met het probleem van de dood zoals op Ceram. Daar ziet men in de ondergang en herleving van de maan het symbool van de elkaar opvolgende generaties. Geslachtsverkeer, menstruatie, geboorte, was een gevolg van de intrede van de dood, waardoor wél het individu stierf, maar in de volgende generatie herleefde. (168, 12) Bij de Biakkers wordt de nadruk gelegd op de persoonlijke herleving. Men voelt de dood als een hevige crisis en verlegt de individuele herleving naar de *Koréri*.

De maandienst, waarover Van Hasselt spreekt, beperkt zich tot een zeer eenvoudige ceremonie: „Wanneer de mannen op reis zijn naar Tidore of Ceram, verzamelen zich tegen de nieuwe maan de vrouwen en zusters en beginnen vanaf één uur 's middags te zingen onder begeleiding van tifa (trom) of gong. Zien ze 's avonds de nieuwe maansikkel, dan heffen ze een luid vreugdegejuich aan. Ze zeggen „onze vrienden zien de maan nu ook, en nu weten we dat ze wél zijn.” Ze beweren ook, dat wanneer ze dit zingen zouden nalaten, ziekte en dood hun vrienden zouden treffen. De maan schijnt dus als beschermgod aangeroepen te worden.” (127, 30)

Deze mededeling lijkt nogal vaag, maar er kan een parallel getrokken worden tussen deze ceremonie en het voor het eerst naar buiten brengen van de jonge mannen na de initiatie. Ze betreden dan geolied de dansplaats. Wanneer er een kring om de maan is zegt

de Biakker hiervan: „De maan omringt het mannenhuis” (*paik i jar sram*) en legt dit aldus uit: de maan maakt de dansplaats rondom het mannenhuis schoon, om daar zijn intrek te nemen. Tijdens de initiatieceremonie wordt voor de jonge mannen om het eeuwige leven gesmeekt. De vrouwen markeren dan al zingende de overgang vanuit het duister van de seclusie (de dood en het contact met het zielenland en de voorouders) naar het licht (hun officieel optreden) van het verschijnen op de dansplaats (de wereld).

Het zingen tijdens hun afwezigheid in het Westen (land van de doden, symbolisch gezien) heeft de functie van het oproepen en bewerkstelligen van de herleving (terugkomst). Het zien van de nieuwe maan (de herlevende) is hiervan het gunstig teken. Als de maansikkel door bewolking aan het oog onttrokken is, betekent dat een slecht voorteken.

In de mythische oertijd woonde de maan samen met de mens op aarde. Evenals de maan was de mens toen ook reeds aan de ondergang onderworpen, maar hij herleefde telkens zoals de maan. Volgens een Noemfoorse mythe kwam aan dit laatste een eind, doordat een weerwolf de mensen bedroog. Als consequentie van de ongehoorzaamheid van de mens, die zich liet verleiden, verloren de mensen de macht tot herleven, ze stierven voortaan voorgoed. „Hadden de mensen beter onderscheiden, dan hadden ze zich niet laten verleiden, dan zouden we nog herleven zoals de maan telkens doet.” (P. Wandow, manuscript)

Wanneer er nu iemand gestorven is en men enkele dagen daarna de nieuwe maan ziet opkomen schreien de nabestaanden heel hevig terwille van hun gestorvene, die niet meer zal herleven. De informant voegt er aan toe: „Vele jongeren kennen dit verhaal al niet meer, maar vroeger was het algemeen bekend.”

In de mythe van Wokoei-Wosei, die wordt opgevoerd in Windessi aan het slot van een rouwplechtigheid, teistert een reuzenslang de gehele landstreek, maar wordt overwonnen door de tweelingbroers Samiri (zoon) en Sibai (maan) die worden geboren uit de enig overgebleven vrouw. (16, 572) Zoon en maan zijn hier dus broers. Ditzelfde wordt verteld van Ori en Paik (zoon en maan) bij de Beserese Biakkers. De zoon en de maan zijn dus oorspronkelijk aardbewoners, verwant met de mensen. Zij wisten aan de dood te ontkomen en stegen op naar het uitspansel: zielenland én sterrenhemel worden door de Biakkers gelijkgesteld; in beide gebieden heerst het eeuwig weerkerende leven. Door sommige clans wordt de zoon als Nanggi (de Heer Hemel) vereerd. Deze staat echter in sommige mythen zijn macht af aan mensen, die een sterkere tovermacht blijken te hebben dan hijzelf. (vgl. pag. 16 + 85) (teksten XXIII)

Behalve in de parallelmythen waar het kind Sèkfamneri, of de

broers, zon en maan, de grote slang overwinnen (zie over de betekenis van de naam Sékfamnéri pag. 20) vertoont de figuur van de Oude Man in de hoofdmythe volgens het schema van Ehrenreich en Schmidt sterke maanmythische trekken.

Hij gaat van West naar Oost, vertrekt daarna in westelijke richting en zal ééns vandaar terugkeren. Ontleedt men dit dan is er in het leven van de Oude Man en na zijn metamorphose minstens één maancyclus te onderscheiden. Als Oude Man reist hij in een prauwtje van West naar Oost en daar neemt zijn vermomming een einde. De Morgenster openbaart hem het geheim en dan komt dit op de volgende wijze tot volle uitwerking: Na de geboorte van het kind (vier dagen) wordt de dans der vier generaties gehouden (vier dagen) waarna de familie verontwaardigd wegtrekt. Het viertal blijft dan achter, en nu blijkt het, dat de Oude Man licht afgeeft: in zijn kamer was het licht. Hij geeft dan aan zijn zoontje een goudgele banaan (maansikkel). Vier dagen daarna heeft de vuurdoop plaats, waarna hij „als een blinkende jongeling” tevoorschijn komt.

Er liggen dus tussen ontmoeting met de morgenster en de vuurdoop twaalf dagen. Gedurende nieuwe maan blijft deze drie dagen onzichtbaar, vervolgens verschijnt ze vijftwintig dagen en op de dertiende dag is het inderdaad volle maan (vuurdoop).

Dat het voor de terugkomst van Manggoendi drie dagen volslagen duister zal zijn, zou men aan christelijke invloed kunnen toeschrijven, we zagen reeds dat men deze periode verwacht in overeenstemming met de driedaagse reis van de Oude Man in het donker voor hij het zielenland bereikte; er is alle reden aan te nemen dat deze periode een analogie bevat met de donkere-maan tijd.

Het slot van de cyclus is dan de reis van de blinkende jongeling als Manseren Koréri of Manggoendi naar het Westen, waar hij verdwijnt om eens weer terug te keren.

Ik meen hiermee aangetoond te hebben, dat inderdaad de Oude Man trekken vertoont, die in een maanmythische figuur op haar plaats zijn. Geeft ons dit echter een beter begrip van de Biakse samenleving? De Biakkers zelf ontkennen elk verband tussen de hoofdfiguur en de maan. Voor hen is de mythe historisch. Ligt hieraan wellicht het onbewuste systeem in de mythen ten grondslag, dat slechts door een historische reconstructie kan worden ontdekt?

Bij nauwkeurige analyse van de mythen blijkt n.l. de heterogene samenstelling van motieven. Rondom de hoofdfiguur heeft een cumulatie van mythische elementen plaats gevonden van religieus, sociologisch en psychologisch gehalte. Naarmate de belangstelling, de geografische en historische achtergrond van de clans variëren,

varieert ook de nadruk die in hun versie gelegd wordt op één of meer dezer elementen. Allen hebben echter wel het volgende gemeen: de maan met haar fasen is een symbolische grootheid geworden en teken van de herleving en de heilstaat.

Sinds de Oude Man dit geheim van de heilstaat heroverde is de overwinning voor hen een historisch feit geworden. De mythische figuren uit de oertijd zijn opgegaan in deze „historische” figuur, in deze „voorvader.” Hij werd het symbool van de herleving, hijzelf speelt de rol van de maan. Onbewust past men op hem de maansymbolen toe. Zo werd hij, in plaats van de maan, die het symbool was van de mythische ongedeelde oertijd, het symbool van de *Koréri*, de komende heilstaat: de toekomstige mythische tijd en hij werd: Manseren-Koréri = heer van de heilstaat.

6 De dieren, die een rol spelen in de mythen

Er was reeds sprake van slangen en draken, dit waren kenmerkend mythische wezens: dubbelkoppig of van enorme omvang, door hun vorm hun karakter symboliserend. Nu volgen de werkelijk bestaande dieren, die ook in de mythen optreden. De casuaris, in het Biaks *manswar* (liefhebbende vogel) geheten, wordt in een der bekende mythen als tweelingbroer van een mens voorgesteld. (265) Hij wordt per ongeluk gedood. Met zijn rudimentaire vleugels is het dier als zodanig het symbool van de mens, die zijn vroegere glorie verloor en ondanks zijn eigenlijke aanleg aan de aarde en de ondergang gebonden is.

Geen enkel dier is in het sociaal economisch leven zo belangrijk als het varken. Het is ten nauwste geassocieerd met het hoofdbestanddeel van het feestvoedsel, dat de feestgever als tegen Geschenk dient aan te bieden. Zoals de waardegoederen zijn verbonden aan de mannenwereld en het zoeken en regelen daarvan tot een van de voornaamste taken van de man behoort, zo behoort het varken geheel tot het domein der vrouw. Zij verzorgt — soms zelfs zoogt zij — het dier. De verdeling van het geslachte varken bij een feest is tevens de toetssteen voor de erkenning van de rechten in (en de juiste toepassing van) de sociale organisatie. Onenigheid en miskenning in dit opzicht waren zeer vaak de oorzaken van emigraties. Het varken is het symbool van de vrouwenleverende *kèrèts* en als zodanig van de vrouw zelf. In huwelijksgift (goederen) en varken staan de vrouwenontvangende en vrouwenleverende *kèrèts* in een rivaliteitsverhouding tegenover elkaar.

„De verhouding tussen schoonfamilies, ook tussen de a.s. huwelijkspartners zijn een beeld van de oersplitsing, zodat het huwelijk en de ook anderszins telkens plaats vindende verzoening van partijen, die elkaar eerst griezellige wezens, schurftigen, slangen en

varkens vinden, maar elkaar als mensen ontdekken en erkennen en gemeenschap met elkaar hebben in de mythen, ook beelden zijn van de verwachte heilstaat." (Kijne)

De teleurstelling van de hoofdfiguur uit de mythe, wanneer zijn rechten niet worden erkend kan men begrijpen wanneer men bedenkt, dat het tegengeschenk, dat hij leende bij een familielid om deel te kunnen hebben aan het feest, nu ook waardeloos was geworden. Aandeel aan het varken staat hier gelijk met aandeel aan de vrouw te hebben. Dit kan vergeleken worden met datgene wat onder de Bantoes in Afrika gewoonte is. Daar vormen koeien de huwelijksgift (*lobola*) en de broer van de bruid kan van haar zeggen: „elle est mes boeufs” (Lévi, Strauss, *Les Structures élémentaires* . . . pag. 581)

De vrouw zelf én het vrouwegeheim (verbinding met het zielenland en het geheim van het leven) treden als een varken in de mythe op. Let men er b.v. op, dat het zielenlandwezen, dat in de vermomming van een varken in de tuin van de Oude Man kwam met de morgenster (*sampari*) wordt vereenzelvigd, dan wordt dit alles bijzonder duidelijk. Op West Céram krijgt Toewale in plaats van de gevraagde Rabie een varken als bruid. In het verhaal met Ameta komt de bruid voor als een afzichtelijk, nog verhuuld, wezen. Ameta jaagt het varken, dat in een poel verdrinkt en daarna bovendrijft met een cocosnoot op de slagtang. Uit deze noot groeit zeer snel een boom, waaruit het kind Hainuwele geboren wordt." (168, 59)

In de Waropense mythologie is het varken de gids der vrouwen naar de mannenwereld en is er dus de directe oorzaak van dat mannen en vrouwen gaan samenleven, waardoor de relatieve orde: de sociale organisatie, ontstond. Als dier van de relatieve orde werd het ook het symbool van de absolute orde: de *Koréri*. Zoals ook het huwelijk — voorwaarde voor de samenwerking en het op gang brengen van de goederen-voedsel circulatie — als „heilig huwelijk” een symbool kon worden van de heilstaat (*Koréri*).

Ook in de Biakse mythologie treedt de bruid op in de gedaante van een varken. Het is een varkensprinses, die een overleden meisje dauw in de mond giet en haar daardoor doet herleven. (133, 498)

Enkele malen is er sprake van een huwelijk tussen een man en een varken in de Windessische mythen. (15, 463) Op Biak is het een varken dat een menskind ter wereld brengt uit de buiging van haar achterpoot. (teksten XVII)

In de Biakse samenleving zijn de schatten (waardegoederen) de oogappels der mannen en de varkens zijn dat van de vrouwen. Dit is niet alleen gierigheid en aanhankelijkheid jegens schatten of dieren, maar schatten en varkens zijn de voorwaarden voor het functioneren der samenleving en een symbool van de *Koréri*.

7 *Scheppingsdaden van de hoofdfiguren in de mythen*

De mens als schepper van de cultuur, staat als zodanig niet in het middelpunt. De cultuur wordt n.l. beschouwd als van bovennatuurlijke orde voor de voorouders na de mythische oertijd ingesteld. In feite is de cultuur voor hen slechts een surrogaat, een substituuut, het relatieve bij gebrek aan het absolute, het eeuwige. Hét probleem is voor hen, zoals Kijne het uitdrukt: „Hal jang padat dan tetap itu berisi *harga*, tetapi tidak hidup, dan hal jang lalu itu berisi hidup tetapi fana.” (202a, 2)

De wording der cultuur stond voor hen gelijk met scheppen en voor dit soort scheppingen heeft de Biakker antropomorfe figuren genomen. Dit beperkte zich in grote lijnen tot de mensenwereld en behalve eilanden, vruchtbomen en riffen om te vissen betreft het voornamelijk cultuurgoederen en instellingen, zoals men gewoonlijk aan cultuurheroën te danken heeft. Manggoendi tekent een prauw in het zand, die later gaat drijven als een echte prauw. Dit is een zeer bekend thema. Acht maal wordt in verschillende mythen beschreven hoe op deze wijze prauwen, huizen en mensen ontstonden. Manggoendi benadert het karakter van cultuurheros het dichtst, wanneer hij door het werpen van werktuigen: bijl, hakmes, visnet, pootstok en het geven van instructies voor het maken van een planken prauw etc. de toekomstige levenswijze van de mensen bepaalt. In één der handschriften wordt medegedeeld, hoe een mens, die via een waterhoos naar de Heer Hemel oplom en vanwege zijn kennis van een sterke tovermacht de plaats van de Heer Hemel mag innemen, vruchten en de modellen van prauwen en huizen op de aarde werpt. Een zinvol beeld van de inspiratie van de kunstenaar-bouwmeester. (teksten XXIII)

Voor de huidige mensheid gaat het om de „toverkracht,” om de sterke „or” en dit woord vinden we terug in de woorden *ori* (zon), *konori* (zoon van Manggoendi en voorloper van zijn wederkomst) en het betekent eigenlijk: in het bezit zijn van de machten, die de mythische voorouders bezaten. Magische middelen noemt men ook „or.” Ze stellen de bezitters in staat om de natuur te onderwerpen, vandaar dat alle mythische wezens, waarin de voorouders zich vermommen, ook beschikken over deze macht. De wonderdoende scheppende mens is dan feitelijk de mens die thuis hoort in de rij van helden uit de mythische oertijd. En ditzelfde geldt van vooraanstaande personen uit recente tijd, zoals bij de bewegingen geconstateerd kan worden.

8 *De functie van het clanheilgdom als mythisch krachtcentrum en de verplaatsbaarheid daarvan*

Over de functie van de *Roem Sram* (Noemfoors-Biaks) en de *Anio Sara* (Windessisch) heeft men lang in onzekerheid verkeerd.

Gegevens afkomstig van P. Wandow uit de nalatenschap van Van Hasselt Jr en mededelingen van Kijne geven aanleiding de kwestie opnieuw aan de orde te stellen. Ik meen n.l. dat de gesuggereerde relatie tussen *Manseren Manggoendi* en *Roem Sram*, zoals die in het Etna-rapport voorkomt, door deze gegevens in een geheel ander licht komt te staan. (254, 156)

Men meende aanvankelijk, dat deze gebouwen verbonden waren met de voorouderverering, of dat het mannenhuizen waren, waarin de jonge mannen verbleven en een soort paedagogische cursus doorliepen. Hier volgt eerst wat Kijne zegt omtrent de *Anio Sara* van Doesner. Deze gegevens zijn van groot belang omdat Doesner een oud-Biakse nederzetting is. De oorsprongsmythe luidt in het kort als volgt:

Een oude man Mandomaka en Nawoesoi (Ina-Woeso), een slang, woonden in de oertijd bij de oorsprong van een klein riviertje tussen Wasior en Sobei stromend, waar de slang lag vastgebonden aan de oer-*Anio Sara* aldaar. Toen de oude man bij één zijner tochten naar de kust werd bestolen door een jongen, uitte hij de bedreiging: „Wanneer je mij niet binnen drie dagen je zuster tot vrouw brengt, zal ik een dikke duisternis en een wolkbreuk over jullie brengen.” Uit angst verzweeg de jongen alles voor zijn ouders en zo volvoerde de oude Mandomaka zijn bedreiging, vervloekte het land, is boos vertrokken en keerde nooit terug.

„Hiermee kwam een eind aan die eerste tijd van vastheid en heil. De chaos en het onheil braken los, veroorzaakt door de slang Nawoesoi, die nu niet meer door haar partner in bedwang werd gehouden.” Het gehele dorp werd verwoest en de slang begon te kruipen, de *Anio Sara* met zich slepend.

Vastgelopen bij een grote rots geraakte het gebouw weer vlot, doordat twee broers tevoorschijn kwamen, waarvan de één de rots, waarop de *Anio Sara* was vastgelopen, doorboorde. Hieruit kwam een zondvloed tevoorschijn. De andere sprong op de *Anio Sara* en dreef daarmee al dansende en zingende op de grote vloed langs alle Wandammense dorpen. Nergens verstond men evenwel zijn lied, behalve in Doesner waar hij aan land spoelde. Hier werd het gebouw aan land gehaald en opnieuw opgericht. „Zo ontstond een nieuwe vastheid, een nieuwe tijd van heil.”

Nawoesoi, de slang, had kennelijk de vloed uitgebraakt en was zelf in de vloed opgegaan.

Tijdens de zwerftocht waren er blijkbaar van de *Anio Sara* telkens balken losgeraakt en wel zóveel dat er bij elk dorp in de Wandammenbaai een balk aanspoelde. Deze werd de hoofdbalk van hun *Anio Sara*.

Verschillende jongelingshuizen stonden op twee hoofdpalen, terwijl van de Waropen bekend is, dat ze op één paal stonden. Merk-

waardig is het evenwel, dat in verschillende teksten van Biak wordt gezegd, dat de *Roem Srams* op één paal stonden. Dit was in werkelijkheid evenwel niet het geval. Ik meen dat men hier aan geeft hoe het idealiter zou moeten zijn en tevens dat hun vierkante *Roem Srams* op vele palen toch dit éne oer-gebouw voorstellen. Men waagde het echter niet om het gevaarlijke gebouw werkelijk te imiteren. De Heer van de *Anio Sara* woonde te Doesner in dit gebouw. Het was in twee helften verdeeld: een vóór- en een achtergedeelte. In het midden moet een hoofdpaal gestaan hebben in de vorm van een kruis. Het achtergedeelte was het heiligdom van de Heer. „Deze Heer is er evenwel niet meer; door zichzelf op te offeren heeft hij zijn heil doen overgaan op alle mannen van Doesner. Hij heeft n.l. een balk of speer in de top van de *Anio Sara* gehangen en is daar onder gaan liggen. Dit voorwerp viel en doorboorde hem, waardoor een vloed van bloed ontstond in de omgeving. Daarna zijn de ritën voor de initiatie der jonge mannen (*toebò*) begonnen. Terwille van het heil van Doesner (en blijkbaar ten slotte heel Wandammen) moest de *Anio Sara* in stand gehouden worden. Alle touwtjes waarmee de atap van het dak was gebonden moesten één richting uitwijzen. Bij elk voorkomend onheil werd de *Anio Sara* hierop gecontroleerd en dan vond men al gauw een strikje dat verkeerd wees.” (Kijne)

Uit gegevens verzameld door P. Wandow blijkt, dat de *Anio Sara* van Doesner ook in verband wordt gebracht met *Manseren Borjas* (*Manseren Nanggi* van de Biakkers). Rook was het symbool van de aanwezigheid van *Manseren Borjas*. Wanneer door de zware rook het gebouw bijna aan het oog onttrokken was, wist men dat hij aanwezig was. Door deze rook heen gingen de initiandi naar binnen. Zij moesten plaats nemen in de kamer, die *sim ararjór* (vertrek der smeekbeden) werd genoemd.

Daarnaast bevond zich de plaats waar de ingewijden zaten, die de titel *mandowondi* (mensen van buiten of de buitenkant) droegen, maar hier met de betekenis van: heilig, n.l.: anders, hetgeen dus volgens Kijne wil zeggen: mannen die de keerzijde deelachtig zijn. Met deze keerzijde wordt het wezenlijke aangeduid n.l. het geheim van het zielenland en de voorouders. Deze mannen hadden tot taak de jonge mensen te initiëren. In de *sim ararjór* smeekten ze *Manseren Borjas* om voorspoed voor het gewas en afwering van ziekten, maar bovenal, dat hij de jonge mannen eeuwig leven mocht schenken. Opgelegde verbodsbepalingen stonden onder sancties van *Manseren Borjas*, zo werd de initiandi medegedeeld.

Kijne maakte melding van een middenpaal, die in de top van het gebouw werd verbonden met een korte dwarsbalk tot een kruis. Uit de gegevens van P. Wandow blijkt nu, dat boven die dwarsbalk een klein kamertje was gebouwd, dat heel typerend *sim be-*

sinimba (kamer die men moet vermijden) heet. Ik vermoed dat dit kamertje als verblijfplaats van *Manseren Borjas* werd beschouwd. Held, sprekende over het mannenhuis in Waropen, maakt melding van een mythe, waarin de mannen leefden „met een grootvader, die op de vliering verbleef”. (149, 153) Uit de Humboldbaai, door de Biakkers *Soep Tabi* (land van de zon) genoemd, zijn er merkwaardige gegevens van N. Jouwe. In zijn opstel over de Seoebeweging van 1927-35 komt een illustratie voor van de „*roemah Bari*.” Dit huis waarin een nieuwe eredienst op traditionele grondslag werd gehouden heeft aan de Oost- en Westkant in de top een raampje. Deze „*sisi*” aan de Oostkant mocht niemand behalve de leider betreden: „Tiap pagi, sebelum air kelepasan dan kesembukan diberikan kepada orang sakit, pertama tama air itu ditundjuk pada matahari dari djendéla ketjil itu.” (174, Bijlage I)

Boven op het gebouw stond een grote adelaar. Wanneer men bedenkt, dat de Biakkers oorspronkelijk uit het Oosten afkomstig zijn, zijn deze gegevens van groot belang. Bij dit „genezingswater” denken we onmiddellijk aan het „*air kabal*” het „onkwetsbaarheidswater” tijdens de grote beweging van 1938-43 gebruikt. Dat werd n.l. door iemand van Sowék verkregen door onder een in de nok van zijn huis gemaakt raampje een kom met water te plaatsen „zodat de zon er tijdens de zenith-periode in scheen.” Van deze zelfde Biakkers en van nog enkele andere groepen noteerde ik, dat zij de zon als *Nanggi* aanroepen. Zij pasten het *Fan Nanggi* 's middags om twaalf uur toe. Door hen wordt ook de zon „*Mon beba*” (de grote daemon of godheid in dit geval) genoemd. In één van de oudste teksten wordt een ceremonie beschreven, die men verricht voor een adelaar (*manggangan*); deze ceremonie is nagenoeg identiek met die van het *Fan Nanggi*. (teksten I) In een andere tekst wordt Borjasdi met *Nanggi* geïdentificeerd: „*Borjasdi isoine Nanggi*” (Borjasdi dat is: *Nanggi*). Verder trof het me, dat in Tabati (Humbold Baai) zon en regen met hetzelfde woord worden aangeduid n.l. *tab*. Het is bekend, dat in het Biaks *Nanggi* zowel uitpansel als regen kan betekenen. Ik meen op grond van deze gegevens, dat de volgende conclusies aannemelijk zijn. De Biakkers kennen nog ten dele een zonnediens, die door de meesten werd verwisseld met de dienst van *Nanggi*, het uitpansel. De verering van de adelaar, het dier geassocieerd met de zon, is daarvan nog een bewijs. De naam *Borjasdi* (die van boven) is feitelijk neutraal, hij kan betekenen: de zon, maar ook *Nanggi*. De laatste betekenis kreeg het bij de meeste Biakkers en Noemforen. Bij de laatsten zagen we evenwel, dat er een neiging bestaat om de plaats van *Nanggi* door de goddelijke voorouders, die men óók *Mon Beba* noemt, in te laten nemen. Waarschijnlijk bestaat er dus een historische volgorde bij de Biakkers van zonneverering naar die van *Nanggi*, terwijl daarna

de mythische voorouders weer de plaats van de laatste kunnen innemen. Dit lijkt althans bij de *Anio Sara* van Doesner het geval te zijn. Men heeft n.l. daar de rol van de mythische voorvader, de eerste Heer van de *Anio Sara*, telkens weer laten herhalen door de initiandi.

Men liet één van hen hetzelfde lot ondergaan. Bloed en hersenen van de jongen werden dan vermengd met de sagopap en dit was het geheime krachtvoedsel van de *Anio Sara*. „We kunnen,” zegt Kijne, „niet meer nagaan of dit offer werkelijk plaats vond of dat men dit op een bepaalde wijze substitueerde.” Wandammense families die voor hun zonen een voornamelijk positie zochten, lieten deze inwijden in de *Anio Sara* van Doesner. Een ingewijde (*toebò*) was een belangrijke met waardigheid geladen persoon. Door de herhaling van het offer en het verblijf in de sacrale ruimte hadden ze deel gekregen aan het geheim van het leven. De macht van *Borjas* en voorouders werd hun deel. Ze werden ook op bijzondere wijze begraven n.l. vlak achter het dorp, in zittende houding, met de handen als een kijker voor de ogen, kennelijk (zo schrijft Kijne) om zo blijvend met hun blik het dorp heilzaam vast te houden.

De *Anio Saras* met als centrale paal één der aangespoelde balken van de oer-*Anio Sara* werden dus inferieur geacht aan de echte van Doesner. P. Wandow bevestigt dit en schrijft: „Er waren in die streek slechts twee echte *Roem Srams* n.l. te Doesner en Jomber (op het eiland Roswar); de huizen, die men elders zo noemde waren geen echte.”

Nu noemt men evenwel alle jongemannenhuisen in de Noord-Geelvinkbaai *Anio Sara* of *Roem Sram*; op Biak echter ook *Abdaries Snonman*, of alleen *Sram*. Van Hasselt Jr wees er reeds op, dat hierdoor een misvatting is ontstaan: „Wat de heer F. de Bruyn op Biak zag, en als *Roem Sram* beschreef, zijn de jongelingshuizen, die men placht te zetten bij de *Roem Sram*, gelijk men nog in het Oosten van Noord Nieuw Guinea die aantreft bij den geestentempel. De *Roem Sram* is op de Schouteneilanden omstreeks 1897 in verval geraakt, toen ook de laatste *Roem Sram* in de Doré Baai omviel en niet meer herbouwd werd. De pokkenepidemie omstreeks dien tijd was fataal voor genoemde tempels.” (137, 108-9) De Zending werkt pas sedert 1908 op Biak; de *Roem Sram* verloor dus zijn betekenis door interne oorzaken: in een hevige crisis schoot ze te kort.

Het is duidelijk geworden dat de *Roem Sram* en de Windessische *Anio Sara* onmiskienbaar het karakter van een heiligdom, niet alleen voor één clan, maar zelfs voor een gehele streek dragen. De Wandammeners erkenden het nieuwe centrum ondanks het feit, dat de hun vijandige Biakkers, die het huis *Roem Sram* bleven noemen, er de beheerders van waren. De oorsprongsmythe is ken-

nelijk ook Biaks: alleen in Doesner verstonden ze de taal die de Heer van de *Anio Sara* zong.

Wie was nu de Heer die de vervanger werd van de oude *Mandomaka*? Was het een mythische voorouder? Hij was stellig meer dan dat, anders zou de *Anio Sara* wel een clan-heiligdom zijn geworden. Ook bleek, dat *Manseren Borjas* (*Manseren Nanggi*) een centrale functie had tijdens het beschreven ritueel. Hij neemt n.l. de plaats in van de Heer der *Anio Sara*, nadat deze zich heeft opgeofferd.

Hebben de Biakkers hier in het Wandammengebied hun *Nanggi*-cultus ingevoerd? Bekend is dat bij het *Fan Nanggi* ook één bepaalde clan-shamaan (of liefst twee) optrad namens leden van verschillende clans, zodat het een totaal-ritueel kon worden.

Bij de Biakkers werd *Nanggi*, althans voorzover ons bekend is, niet vereerd in de *Roem Srams*. Het is echter ook mogelijk, dat door decentralisatie óf na het verval van de eredienst in deze gebouwen het *Fan Nanggi* als totaal-ritueel bleef bestaan, nu echter in de open lucht uitgevoerd.

Betreffende de *Anio Sara* van Doesner mag m.i. verondersteld worden, dat door het absolute offer van de Heer der *Anio Sara* de Heer van alle leven en heil *Manseren Borjas* (of *Manseren Nanggi*) werd gebonden aan dit gebouw. Voorts, dat door het herhaalde offer, al of niet gesubstitueerd, men zich van deze binding aan die bepaalde plaats opnieuw meende te verzekeren.

Letten we nu op de bekende *Roem Sram* van Doréh met zijn merkwaardige vorm: een dubbel dak en naar boven verlengde uiteinden als van een prauw met hoogoplopende voor- en achtersteven. (254, Bijlage S)

Over de stichters van de nederzetting Doréh en Rówdi n.l. Sawari Roemfabé en Bari Roembroeren, deelt Galis ons het volgende mee: „Eens kwamen deze beiden met hun familie in de Doré-baai op zoek naar de verdwenen Manseren Manggoendi, de Heer des Hemels.” (104, 107-8) Dat Manggoendi en *Nanggi* (eigenlijk Heer Hemel) hier worden vereenzelvigd, berust waarschijnlijk op een misverstand. Van belang is echter dat de namen worden genoemd van de mensen, die, zoals uit verschillende mijner gegevens blijkt, ook de stichters waren van de *Roem Sram* van Doréh. In het Etna-rapport is daarover het volgende medegedeeld: „De oude man (Manggoendi) heeft voor zijn dood bevolen, dat men ter herinnering aan de wonderbare wording der Myfoorsche stammen, bij elk van hen steeds een door allen te bouwen, maar ledig staand huis moest daarstellen, waarin het voorgeslacht of de stamvaders door beelden in herinnering gehouden worden, alsmede dat alle ongehuwde jongeren tot aan hun verloving dergelijk huis bij den nacht moeten bewaken”. (254, 156)

De motivering in dit laatste citaat kan blijven voor wat ze is, daar er reeds in het gedeelte voorafgaande aan het geciteerde, onjuistheden voorkomen. Manggoendi heet daar n.l. gestorven te zijn op Noemfoor. Als dit juist was zou het geen zin hebben hem te gaan zoeken in Westelijke richting, of het moest zijn dat men hier te denken heeft aan het Westen als mythisch centrum n.l. het dodenrijk.

Dat evenwel de oprichting van de *Roem Sram* met Manggoendi in verband staat, is zeer aannemelijk. Naar analogie van de oorsprong van de Biakse *Anio Sara* van Doesner is het zelfs zeer waarschijnlijk. De Heer der *Anio Sara* beteugelde en beheerste de machten der onderwereld en door de erkenning van de bewoners van Doesner werd deze plaats een mythisch krachtcentrum.

Manggoendi was een mens, uitgerust met alle kenmerken van een maanmythische figuur, die het geheim van de *Koréri*, het gebonden heil, veroverde op het zielenland en de sterrenhemel.

Toen de leiders van twee Noemfoorse *kèrèts* naar het Westen gingen, lieten ze het mythisch centrum, hun eiland, achter zich. Ze stichtten de *Roem Sram*, die een vormgelijkenis vertoont met een voor anker liggende prauw: midden op het dak de verhoging zoals de *papidan* (huisje) van een prauw, waaronder de *kèrèt* of *er* waar de voornaamsten hun zitplaats hebben. Aan voor- en achterstevan de meloenachtige bol, die de vorm heeft van een der kostbare kralen, de schatten der voorouders. In dit verplaatste centrum werden de voorouders vereerd, de grote *Mon bejawawos* (sprekende doden), die soms werden vereenzelvigd met *Manseren Nanggi*. Men beweerde n.l. zeer pertinent dat *Nanggi* in het huis verbleef. Ik vermoed daarom, dat de *papidan* op het gebouw dezelfde functie had als de *sim besininba*, het kamertje boven op de kruisbalk in de top van de *Anio Sara*. Manggoendi ontvangt soms de attributen van *Nanggi*. Ook in de mythen wordt herhaaldelijk gesproken van figuren met veel toverkracht aan wie *Nanggi* zijn plaats afstond. Waarom, vraagt men zich af, heeft men nooit een zielebeeld van Manggoendi gemaakt? Is het omdat men zeker gelooft, dat hij niet gestorven is omdat hij het geheim van het eeuwig leven bezat?

Ik meen dat men veronderstelt, dat Manggoendi zich als mens in het zielenland ophoudt, niet als dodenziel. Daarom verwachtte men van hem meer dan van de dodenzielen. Een Manggoendi beweging grijpt dan ook veel verder, belooft meer dan het ritueel dat in deze heiligdommen werd opgevoerd. Het is heel goed mogelijk dat scepticisme ten aanzien van het resultaat van dat ritueel in tijden van onheil en crises, ja ook zelfs bij persoonlijke crises van ziekte en dood, het vermoeden deed opkomen dat in wezen het heil niet is verzekerd of dat het mythisch krachtcentrum zich heeft

verplaatst. Mogelijk is dat dit één van de oorzaken is, waarom op Biak de *Roem Srams* in onbruik raakten, althans niet in verband werden gebracht met de Messiasbewegingen. Op Doréh en Doesner, zoals zal blijken in het historisch overzicht van de bewegingen, waren deze bewegingen tevens het sein om de Roem Sram te herstellen: een letterlijke en figuurlijke restauratie dus.

Toen de *Roem Srams* instortten en men geen nieuwe meer bouwde, kwamen onder de Noemforen geen bewegingen meer voor. De Biakkers hebben evenwel vóór hun laatste echte Roem Sram verviel (1897) en daarna de bewegingen gekend. Door een sterkere nadruk op het charismatische dan op het overgeërfde prestige, pasten de bewegingen ook beter in de Biakse cultuur. Hier vindt men de worsteling met de historie, het éénmalige van alle gebeuren en leven, de rechte lijn, naar de kringloop, de herhaling van de eeuwige orde van de *Koréri*. Het is de strijd voor de combinatie van het eeuwige, vaste, de schatten die blijvend zijn, en het leven dat tijdelijk is. (Kijne) Deze verbinding bestaat in het zielenland en aan het uitspansel reeds.

De mensenwereld wordt in de mythe genoemd: „de nog in de omhulling verkerende” d.i. nog onderworpen aan slaap, honger, armoede, ouderdom en dood, zoals reeds gezegd werd. Hier leeft men nog buiten dit geheim, dat ginds reeds onthuld is aan de doden in de onderwereld en het uitspansel. De maan, de telkens opnieuw herrijzende is het symbool van de aan aardse beperkingen ontkomene.

Dat geheim is hier en daar geopenbaard en vastgelegd op aanwijsbare plaatsen: het mythische werd geografisch gebonden, zoals op Meok Woendi, Meos Befondi, Noemfoor, Doesner, en Doréh. Maar dit was slechts incidenteel: de volledige openbaring heeft zich niet doorgezet; door domheid en boosheid der mensen ging deze mogelijkheid telkens teloor. Het geheim verdween. Waarheen?

Ook hierop geven de mythen het antwoord. Uit alles blijkt n.l. dat er wordt uitgegaan van de verplaatsbaarheid van het mythische machtscentrum. Eigen land en de cultische centra zijn relatief. Door deze klaarlijkkelijke verplaatsbaarheid, waarvan in de mythen sprake is werd ook de emigratie in de hand gewerkt. Zo wordt b.v. steeds verband gelegd tussen dit mythisch machtscentrum en de oorsprong van de vloed uit de onderwereld. De Mamberamo, ééns voor de latere Biakkers het uiterste Westen, waar de zon onderging, werd nu het machtige Zuiden. In de Wandammenbaai en het Zuiden van de Geelvinkbaai, *swandirwoe* (oorsprong van de zee) genoemd, lag ook een dergelijk centrum. De grote vloed uit de mythe van Mandomaka vertelt daarvan en ook een mythe die spreekt van de wijze waarop Amboemi geïsoleerd raakte

van de andere Waropeners. Het was de grote vloed uit het Zuiden, waardoor hun vloten uit elkaar raakten. (teksten XVIII) In de mythe van Manjova, opgeschreven door G. Mandowen van Noemfoor, wordt uitgelegd hoe de Geelvinkbaai ontstond. Als een straf voor ongehoorzaamheid van zijn onderdanen liet Manjova de grote vlakke onderlopen, waardoor een einde kwam aan de eerste mythische tijd. Biak, dat met zijn hoogste berg nauwelijks boven water uitstak werd het nieuwe centrum.

Dit centrum bleek zich te kunnen verplaatsen, of er waren meerdere centra: Noemfoor, Meos Befondi en later verder naar het Westen Ajau (ten Noorden van Waigeo). In feite verplaatste het centrum of de centra zich steeds meer naar het Westen, want dit mythische Westen kwam door de uitgestrekte tochten naar Tidore, de Molukken etc. ook geografisch steeds verder te liggen. Dit Westen: het zielenland, was identiek met macht en rijkdommen: ceremoniële ruilgoederen.

Hoe het centrum werd verplaatst van Wasior-Sobei naar Doesner toonde ons de mythe van Mandomáka. Niet altijd is dit nieuwe centrum in de omgeving van het oude. Kijne deelt ons hieromtrent het volgende mee: „In Rasié (Wandammenbaai) wordt verteld, dat na de grote vloed een man, die op een berg was gevluht, naar het strand afdaalde, daar een prauw maakte en de baai uitvoer op zoek naar de oorsprong van de vloed. Bij het eiland Roemberpon ontmoette hij een man, die met hetzelfde doel op weg was naar het Zuiden. Daar was voor hen immers altijd het oorsprongsland geweest: *swandirboe* (de oorsprong van de zee). De Wandammener beduidde hem, dat ze nu noordelijk moesten roeien en daarna naar het Westen. Zo voeren ze tot ze bij Tidore kwamen. Daar was de oorsprong van de vloed. Ze ontvingen een *airora* (toverstaf), waarmee ze alles konden maken. Met deze macht bekleed keerden ze naar hun land terug. Ze leefden op hun tocht van de vissen, die ze uit het water toverden.”

Met deze mythe is dunkt mij, zegt Kijne, een crisistijd aangegeven, waarbij men aanneemt dat de oorsprong van het heil is overgegaan van het oorspronkelijke en eigenlijke Zuiden op het nu fascinerende Tidore. Zo wordt de heilsgedachte dus gekoppeld aan datgene wat men als machtscentrum aanziet. Verzwakking of ondergang van het machtscentrum doet ook de gedachte aan Manggoendi verplaatsen bijv. naar Nederland, Japan en later naar Amerika. Hierbij blijkt dat telkens is aangenomen, dat het heilsgeheim wel ergens op aarde kan zijn, n.l. daar waar men een centrum van macht en rijkdom veronderstelt. Het is immers ook de steunpilaar van alle wereldrijken geweest, dat hun gebied als mytisch krachtscentrum werd beschouwd.

Boven gaf ik reeds aan wat men onder dit mythische Zuiden

heeft te verstaan n.l. het oorspronkelijke Westen, verbonden met het zielenland.

Het is daarom ook naar ik meen, dat steeds het Westen (waar dit dan ten slotte ook werd verondersteld) verbonden bleef met de doden.

De mythe die Kijne gaf en de opmerkingen daarover geven een beter begrip van de opvattingen, die de Biakkers in de nieuwste versies van de hoofdmythe blijken te hebben.

Het is de klaarblijkelijke verplaatsbaarheid van het mythische machtscentrum, die hen ontvankelijk maakt voor alles wat uit het Westen komt, omdat ze het in de mythen kunnen verwerken.

Zoals in de Middeleeuwen, bij het ontdekken van nieuwe landen de Europese volkeren telkens meenden het „goudland” te hebben gevonden, zó openden zich, maar dan in veel diepere mythische zin, voor de Biakkers betreffende hun *Koréri* nieuwe perspectieven toen zij het Westen leerden kennen. Het zich steeds verder verwijderende geografische Westen werd gezien tegen de achtergrond van hun mythische Westen.

VI DE ADVENTSNACHTEN

De nachten, die men zingend en dansend doorbrengt terwijl men wacht op de komst van Manseren Manggoendi, de Messias, zijn van het grootste belang voor de kennis van het karakter van de bewegingen.

Niet alleen met het oog op de organisatie en het kèrètsgewijze optreden van de deelnemers, maar vooral door de liederen die worden gezongen. De volgorde waarin men deze zingt geeft n.l. een weerspiegeling van de toenemende spanning waaronder de deelnemers verkeren.

Als antwoord op de proclamatie van de *konoor* komen de gelovigen naar zijn dorp. Het is niet noodzakelijk, dat alle bewoners naar dit centrum gaan, want ook de achterblijvenden verrichten op bescheiden schaal wat in het centrum op massale wijze plaats heeft.

Beide groepen moeten dezelfde voorbereidingen treffen: de huizen vernieuwen en vergroten voor de ontvangst van de doden die zullen opstaan en voedsel, water, brandhout en verlichtingsmateriaal verzamelen voor de drie dagen en nachten van duisternis, die vooraf zullen gaan aan het aanbreken van de *Koréri*.

In de dorpen van de achterblijvenden komen de leden van elke *kèrèt* bijeen in het grootste huis van hun clan.

Degenen, die naar het konoordorp gaan, trekken daar bij vrienden in om straks kèrètsgewijze de dansplaats (*boebès*) te betreden. Men gebruikt hiervoor de grootste, in het centrum van het dorp gelegen, of heeft daar buiten een vlakke plaats gereedgemaakt. Vaak dient hiervoor het strand, wanneer dit ook bij vloed nog voldoende ruimte biedt.

In het huis van de *konoor* zelf verzamelen zich alleen diegenen, die met volle overgave geloven in de komst van Manggoendi, en dat metterdaad hebben bewezen door de meest radicale maatregelen te nemen: het slachten der varkens, het verwoesten van de tuinen e.d. Leiders van „pelgrimgroepen” behoren hier in de regel toe. De *konoor* zelf krijgen de deelnemers evenwel niet te zien. Hij verblijft met enkele andere ingewijden in zijn eigen kamer, waar hij „het geheim bewaart.” Soms laat hij hiervan iets zien: wonderbaarlijke voorwerpen en blinkende zaken van vreemde makelij of hij maakt bijzondere geluiden, die de deelnemers moeten overtuigen van het feit, dat de *Koréri* reeds ten dele is gearriveerd. Soms is er ook sprake van een scherm, een speciale wand, waardoor „de hemel wordt afgegrensd van de aarde.” (151, 184) Achter het scherm is het zielenland; zij die er zitten zijn andere wezens en alle voorwerpen daar zijn van de *Koréri* orde.

Dit zou men de toepassing van imitatieve magie kunnen noemen.

Gedurende deze nachten mag nergens een vuur ontstoken worden, noch mag men met fakkels op de riffen gaan vissen. Men verwacht n.l. de komst van het wonderlicht, dat zal nederdalen zoals eens de Oude Man de Morgenster zag komen. Zou men zelf licht maken, dan zou dat het bewijs zijn van twijfel, en Manggoendi zou er door worden weerhouden om te komen. Vanwege ongelooft en spot is hij immers vertrokken, daarom is het nu zaak geloof te demonstreren.

Het dansen (*wór*) begint de eerste dag tegen zonsondergang en de volgende dagen om \pm 3 uur 's middags. Omstreeks deze tijd verwacht men het begin van de „lange nacht.”

De eerste bijeenkomst wordt ingezet met een *wór bejoesér*, die men *dó besówer* (lied van het eerbewijs) noemt. De deelnemers verzamelen zich daarvoor rondom het huis waar de *Konoor* verblijft en zingen: „Goeden avond, goeden avond, heil aan de bezitter van dit huis. Broeder! Goeden avond, goeden avond, heil aan de vorst, de bezitter van dit huis, ja dit huis.”

Tot middernacht zingt men nu achtereenvolgens verschillende melodiën waarbij men danst (*wór*) of alleen maar zingt onder begeleiding van zandlopertrommen. De teksten zijn voor elke *kèrèt* verschillend, en hebben vaak een soort monopoliewaarde. In elk geval mag niemand andere rouwliederen zingen (huilen) dan van zijn eigen *kèrèt*. Men krijgt dan de volgende indeling:

1e *Bejoeser Koréri*. De *bejoeser* is het verhalend lied, waarin de onderwerpen zeer gevarieerd kunnen zijn. Men kan via zinspelingen, maar ook op directe verhalende wijze iets weergeven, iemand of iets prijzen, bespotten of zelfs uitschelden.

Men zal op deze avonden beginnen met een algemene *bejoeser*, niet direct betrekking hebbend op de *Koréri*, om vervolgens deze tot hoofdonderwerp te maken. Voorzover valt op te maken uit de informatie mogen alléén de verwanten van de Oude Man de fragmenten uit het lied zingen. Tijdens dit zingen past men de *wór*-vorm toe d.w.z. men danst de kringloop, waarbij men generatiegewijs, de mannen voorop met de zandlopertrommen en de vrouwen daarachter, ronddraait. Voert men de Oude Man ten tonele, dan loopt hij geheel achteraan met zijn stok en een bos bladeren. (151, 203)

2e *Dó Erisam*. Omstreeks 10 uur begint men de *érisam* te zingen. Deze vorm wordt gewoonlijk gebezigt tijdens grote reizen per prauw „*insa si pok ro soren*,” opdat men sterk zal zijn op zee. Dit is dus een echt reislied. Het wordt echter ook gezongen als overwin-

ningszang en het is als zodanig een strijdlid, waarbij men de inspanning en de strijd, die naar de overwinning voert, bezingt. De *Koréri* is op komst, de doden zijn reeds onderweg en de gelovigen bevechten samen met hen de nog te overwinnen moeilijkheden.

3e *Do Beba* (het grote lied). Omstreeks middernacht gaat de *érisam* over in deze vorm. Dit is het lied van de overwinning. Heftig en fors anticipeert men de zege. Het is een *wór*-vorm voor een geslaagde hongitocht, wanneer de deelnemers met gevangen slaven in hun dorp arriveren.

4e *Randan*. Ongeveer om twee uur na middernacht begint men de *randan* te dansen. Dit is het lied van de terugkeer, in dit geval de terugkeer van Manseren Manggoendi. Met toenemende intensiteit doen allen hieraan mee, en de spanning groeit, omdat deze dans direct gevolgd zal worden door de:

5e *Tandia* (*Sandia*) een *wór*, die men danst „om op de proef te stellen” (*mas saso*), d.w.z. aan te tonen dat een nieuw huis stevig gebouwd is.

We zagen reeds, dat men de huizen vernieuwde en vergrootte voor de te herrijzen doden. Deze dans wordt in de huizen gehouden. In drommen trekt men al dansende over de rammelende vloerlatten, en haast zich dan naar buiten: de doden kunnen nu elk ogenblik verschijnen, de huizen zijn gereed.

De a.s. komst van de overledenen wordt tevens gedemonstreerd door de extase-dansen, die vooral tegen de morgen frequent worden. Sommigen hebben zich hier speciaal voor geprepareerd door de gehele nacht geen voedsel te nemen, doch alleen palmwijn te drinken.

Soms krijgt de extase een massaal karakter, waarin men wordt betrokken tegen wil en dank. Dit kan zulke heftige vormen aannemen, dat een geheel huis schudt van de convulsies, waaraan de „bezetenen” ten prooi zijn. De glossolalie, die bij de betrokkenen optreedt wordt, zegt men, veroorzaakt door de reeds gearriveerde zielen van de overledenen die aanvankelijk spreken door de mond van deze media.

Niet alleen volksgenoten, maar ook leden van andere naties, Hollanders, Chinezen etc. heten door hen te spreken: zielen die deel willen hebben aan de algemene *Koréri*. Terwijl deze verschijnselen zich bij sommigen voordoen, gaan de anderen verder met het afwerken van het schema van de nachten.

6e *Kajob Koemésri*. Tegen het aanbreken van de dag zingt men de *kajob* (het rouwlied) van de Morgenster. *Kajob* noemt men alle

liederen, die op een of andere wijze de voorouders bezingen: hun daden, bezittingen, liederen, reizen, overwinningen etc. Al zegt men „*ko kanes kajob*” (wij huilen de kajob), toch is dit gewoon zingen, doch in een langzaam tempo, met aangrijpende klankvariaties, die soms inderdaad aan huilen doen denken. Men eert door de *kajob* de voorouders en wanneer de Nocmforen meedoen, zingen zij deze vorm de gehele nacht door, afgewisseld door de reeds genoemde liederen. De Biakkers echter sturen op een climax aan, waarbij de spanning bij de deelnemers groeit naarmate de ochtend nadert. Men zingt n.l. niet alleen de *kajob* voor de Morgenster, maar betreft er daarna alle overledenen in.

De speciale *kajob Koemmésri (Sampari)*, die ook wel: *joesér dòrèk* (het verhalend dageraadslied) heet luidt:

„Grote Heer, ach wees niet gevaarlijk, wees niet gevaarlijk, zodat ik in staat ben de dageraad te volgen.” (zie pag. 32)

„Sampari, de Morgenster, daalde neer op het hout (boom); dat hout werd geworpen, geworpen naar de vrouw. Hij wierp als een man, die greep (= de Morgenster greep), hij wierp naar haar borst, hij was verloren. (d.w.z. de ster die gevangen werd door de Oude Man).

De informant Mandof deelt hieromtrent mede, dat de deelnemers zich bij het zingen van deze passage inleven in de strijd van de Oude Man met de Morgenster, waarin hij overwon. Bij de grote beweging evenwel waren er ook die toen dachten aan de strijd van Jakob met de Engel bij de Jabbok (Gen. 32 : 24—27).

Bij het zingen van de *kajob* roept elke *kèrèt* zijn eigen doden op: bekenden en reeds lang vergetenen „opdat niemand zal achterblijven.” Hierbij mogen alléén de *kèrèt*leden meezingen.

Sommige dansen (*wor*) dragen een massaal karakter, en daar de melodiën dezelfde zijn, stoort het niet wanneer de teksten clansgewijze verschillen. Bij de grote bijeenkomsten van duizenden mensen, waar honderden trommen werden gebruikt, zoals op Rani, moet de indruk overweldigend zijn geweest. Een deelnemer formuleert het aldus: „Als Rani een schip was geweest, zouden we het die nachten in de grond hebben gedanst.”

Dat het particularisme, gestimuleerd door de *kèrèt*-teksten vooral bij de *kajob*, soms zeer ver ging bewijst het volgende gebed van een deelnemer van Sorido: „Ach Heer, keer deze wereld om, dat ze niet meer zij; doe haastig de *Koréri* komen en als ze komt, geef dan dat ze op Sorido begint.”

Bij het zingen van de *bejoeser Koréri* kiest men gedeelten uit de poëtische tekst, waarbij op mimische wijze de hoofdpersoon zich kan laten gelden. Vooral het onderzoek naar het vaderschap leent zich hiervoor bij uitstek. Bij de opvoering van deze gedeelten nemen de hoofden (*damé's* pag. 143) de leiding.

Deze opvoeringen kunnen de vorm van een totaal-ritueel aannemen, evenals de vereenvoudigde vorm van het *Fan Nanggi*, dat soms ook omstreeks middernacht wordt toegepast.

Het totaal-ritueel komt op Biak sporadisch voor; behalve voor het *Fan Nanggi*, dat meer algemeen is, is er de collectieve spanning van een adventsnacht nodig om de *kèrèt*grenzen te doorbreken en dan nog zijn er gevallen zoals de man van Sorido.

Tijdens deze nachten mag men ook om beurten gaan slapen, maar moet dan met opgetrokken knieën gaan liggen (de houding van de initiandi in de *kamboi* (seclusie)) om niet met de uitgestrekte benen „de *Koréri* weg te trappen.” Dit is de houding van de oningewijde, van de sociaal onvolledige mens en hier: van de mens die nog „in de omhulling verkeert”. (pag. 26) De echte gelovigen slapen echter niet: met de doorwaakte nacht demonstrenen en anticiperen ze de *Koréri*, waarin men niet meer aan slaap onderworpen zal zijn. Blijkt nu de morgen aan te breken, zonder dat de „lange nacht” begon of de *Koréri* is verschenen, dan mogen de deelnemers naar de tuinen gaan of naar het strand om te vissen. Het zijn echter de sceptici die het werkelijk doen.

De *Koréri*-verwachtingen zijn lang niet alle gelijkloidend. Sommigen menen, dat er voedsel uit de hemel zal neerdalen, anderen dat men bij de komst der *Koréri* geen honger zal kennen en altijd het gevoel zal hebben verzadigd te zijn. Hetzelfde geldt van het tijdstip van het aanbreken der *Koréri*: de lange nacht gaat daaraan vooraf, maar anderen verwaarlozen deze periode.

Is men op deze wijze enkele nachten (vier of acht) bijeen geweest, dan gaat men tenslotte uiteen. Men is „moe van het wachten,” maar geeft de schuld van het uitblijven van Manggoendi en de *Koréri* aan de velen die niet meededen. Men verwijt het dus de *konoor* niet, hoewel sommigen zeggen dat hij hen bedrogen heeft en schadevergoeding gaan eisen. Na de beweging van 1912, waarbij velen hun varkens hadden geslacht ontstond een vete met de *kèrèt*genoten van de *konoor* die jaren duurde. Zelden gaan de teleurgestelde deelnemers tot actie tegen de nalatigen over, maar spotters spelen met hun leven, zoals we later zullen zien. Ook bestaat de mogelijkheid, dat een pretentieuze *konoor* naar oorzaken zoekt van de mislukking en persoonlijke grieven tegen Gouvernement en vreemdelingen op deze wijze uitspeelt. Waartoe een opgewonden menigte in staat is wanneer ze de „normale critische contrôle” (10, 360) door vasten en dansen over zichzelf heeft verloren, toont de geschiedenis van dergelijke bewegingen in alle streken der wereld aan.

VII HISTORISCH OVERZICHT VAN DE BEWEGINGEN VAN 1855-1928

Inleiding

Wat is een *Manseren*-beweging?

De Messias-bewegingen der Noemforen en Biakkers zijn onder deze naam bekend geraakt. De betrokkenen zelf spreken evenwel van *Koréri*-geloof of „het *Koréri* maken”.

Een *Koréri*-beweging is een concentratie van kleine of grote groepen gelovigen, die de wederkomst van Manseren Manggoendi, die door de openbaring van de *Koréri* (heilstaat) gevolgd zal worden, voorbereiden door nachten aaneen in zeer bepaalde centra te dansen. Een dergelijke beweging bestaat in het beginstadium uit leden van één clan; naarmate de zaak grotere ruchtbaarheid krijgt sluiten leden van andere clans en zelfs van andere volkjes zich daarbij aan.

Een beweging ontstaat door het optreden van een voorloper, een *konoor*, die beweert in een visioen of droom een verschijning van Manseren Manggoendi te hebben gehad, die hem zijn aanstaande wederkomst aanzegde. Deze wederkomst zal de *Koréri* inluiden (*Koréri sjeben*), de doden zullen dan opstaan en de levenden in heilstaatswezens worden veranderd (*rér*). Een tijd van overvloed zal aanbreken; „schatten” en voedsel binnen ieders bereik zijn.

Ter voorbereiding en bespoediging van deze wederkomst moeten de gelovigen gehoor geven aan de oproep van de *konoor* en zich concentreren op de plaats, die is aangegeven in de boodschap. Ze dienen de verlangde tribuut (*sóm*) aan de *konoor* te geven, mogen geen varkens meer houden of eten, geen laboevruchten kweken en ze moeten in nachtenlange dansen hun geloof demonstreren.

De Bruyn spreekt in zijn studie over drie essentiële kenmerken die een beweging echt maken, n.l. *Konoor*, *Manseren* en *Koréri* (54, 314) (Voorloper, verlosser, metamorphose). Dit schema omvat echter de *verwachte* volgorde der gebeurtenissen, voorzover het *Manseren* en *Koréri* betreft. Nergens immers is een beweging boven het *konoor*-stadium uitgekomen. De *verwachte Manseren* is nooit verschenen en de *Koréri* evenmin. Wel kan men zeggen, dat, wanneer één dezer elementen in de proclamatie van de *konoor* ontbrak, het geen echte *Koréri* beweging was, of althans geen volledige.

We zullen echter zien dat er in het *Konoor*-stadium verschillende duidelijk te onderscheiden perioden voorkomen, die men met goed recht eveneens stadia kan noemen. Dit zijn n.l. de volgende:

1 Het individuele stadium, waarin de ziener dromen en visioenen krijgt of wel door een succesvolle loopbaan als medicijn-

man of shamaan (*mon*), zich als het ware op het *konoorschap* voorbereidt.

- 2 Het proclamatiestadium, waarin de *konoor* proclameert een verschijning van Manggoendi te hebben gehad en nu oproept tot deelname en het brengen van tribuut. Dit is voor hem een riskante stap, want men neemt niet voetstoots aan, dat hij een echte *konoor* is. Als antwoord zendt men dan ook deputaties op verkenning uit.
- 3 De collectieve periode, wanneer de verkenning gunstig is uitgevallen. Men gaat dan tribuut offeren en soms neemt men de radicaalste maatregelen zoals het leeghalen of verwoesten van de tuinen, het afslachten van de varkens e.d.

Op welke wijze de bijeengekomenen de dagen en nachten doorbrachten bespraken we in het hoofdstuk over de adventsnachten. Wanneer er geen overheidsinstantie ingreep, kwam meestal het einde van een beweging, doordat de deelnemers na de doorwaakte nachten teleurgesteld uiteengingen.

Het merkwaardige van deze bewegingen was wel het feit, dat men ondanks herhaalde teleurstellingen toch nooit de hoop opgaf. Het was voor hen steeds: „nog niet” en elke volgende *konoor*, soms één en dezelfde, kon toch weer op aanhang rekenen. De summiere gegevens over een periode van honderd jaren kan men derhalve ook aanduiden met: „honderd jaar teleurstellingen en ongebroken verwachtingen.”

Dat deze onuitroeibare hoop gezien de culturele achtergrond van de Noemforen en Biakkers niet zinloos was is geïllustreerd in de voorgaande hoofdstukken.

In het verleden sprak men niet van *Manseren-* of *Koréri-*bewegingen, maar van: het optreden van een *konoor*. Deze naam droeg ook de zoon van Manarmakeri en Insoraki. Schijnbaar bestaat er geen direct verband tussen deze zoon en de heraut van de wederkomst. Nergens wordt immers meer over de zoon gesproken nadat Manseren Manggoendi vertrokken is. In tegenstelling met wat bij alle bewegingen viel te constateren deelt Fabricius echter mede: „Men verwacht zijnen zoon Konóri eenmaal terug”; in een voetnoot voegt Goudswaard hieraan toe: „Van terugkomst van Manggoendi spreekt men nimmer; het is altijd Konóri, die terug wordt verwacht.” (113, 87) Held deelt mede, dat met de naam *Konoor* ook de toekomstige reïncarnatie van de grijsaard wordt aangeduid, wanneer hij straks als Messias zal verschijnen (149, 294). Tegen deze beweringen pleiten evenwel alle historische gegevens. Het is steeds de vader, die men terugverwacht. Hoogstens kan men de opmerking aantreffen: „Manggoendi is gekomen en heeft zich voorlopig gereïncarneerd in de heraut, die zich *konoor* noemt.” Ik meen op

grond hiervan het volgende te mogen concluderen. Zoals men bij de extase, ten gevolge van dansen en palmwijngebruik in de adventsnachten, aanneemt dat de zielen der afgestorvenen die straks zullen opstaan zich reeds voorlopig geïncarneerd hebben in de lichamen der dansenden, evenzo meent men dat Manggoendi zich voorlopig reïncarneert in de heraut. De gedragingen van de *konoor* wijzen daar soms ook op. Verder bestaat er een zekere analogie tussen het feit, dat het kind Konori de ware indentiteit van zijn vader herkende en de *konoor* als heraut, die hem ook als de „wederkomende” het eerst in zijn dromen of visioenen herkent.

Van Hasselt geeft voor *konoor*: Iemand, die zich uitgeeft voor een heraut van Mangundi of voor dezen zelve. Op Roon en omgeving noemt men „*konor*” wat elders (bij Noemforen en Biakkers) „*Mon*” heet. (143 s.v.)

Deze laatste opmerking geeft de oorzaak aan van de verwarring in de berichtgeving omtrent Messiasbewegingen in het verleden. Van Hasselt (in een part. schrijven d.d. 22 Nov. 1921) zegt hiervan: „Heel dikwijls worden in de oude berichten en in andere mededelingen over Nieuw Guinea „*mon*” met „*konoor*” verward. De *mon* is de toverdokter. In het Windessisch en Wandammensch is dit „*inderi*.” Van der Roest schrijft: „De *konoor* (in Windessi) geniet meer aanzien dan zijn collega de *inderi* en staat in verbinding met zijn „Heer,” die verblijft in de nabijheid van het dorp in een gat in de rots.” (294, 20).

Hieruit blijkt dus, dat niet alleen op Roon maar ook in Windessi de functie van *konoor* voorkomt. Ook de Noemforen gebruiken vaak het woord *konoor* i.p.v. *mon*, zodat we telkens hebben na te gaan of met dit woord een heraut van Manggoendi of een medicijnman of shamaan bedoeld wordt.

Met het woord *konoor* wordt verder in de Wandammenbaai een tritonschelp aangeduid. Eygendaal schijft: „. . . men neemt aan, dat er scheppende krachten in aanwezig zijn. De schelp wordt zowel gevreesd als geëerd. Er worden grote feesten aan verbonden, die het Gouvernement krachtig tegenging.” (89, 61)

Van welke aard deze „feesten” waren is niet duidelijk, maar volgens een mondelinge mededeling van dezelfde auteur bestond er verband tussen deze tritonschelpen en het vroegere heiligdom, de *anio sara* (zie pag. 89). Na het ineenvallen van dit gebouw werden in Doesner n.l. twee tritonschelpen bewaard, die als representanten hiervan golden. Met de „feesten” zullen waarschijnlijk initiatieriten zijn bedoeld, maar ook bestond er verband tussen de eredienst van de *anio sara* en de Messiasbewegingen. (zie pag. 89)

Of dit laatste ook nog het geval was in 1911, waarover Eygendaal schrijft, valt te betwijfelen. Ik vermoed dat het Gouverne-

ment door het woord „*konoor*” in de mening verkeerde dat er een *Koréri*-beweging mee verbonden was.

De eerste berichtgever over de bewegingen was Kapitein Fabricius. Na 1855 komen de mededelingen van de zendelingen die zich in de Doreh(baai) hadden gevestigd. Zij schreven wel de mythe van Manggoendi op, maar stelden geen systematisch onderzoek in naar de daarop gebaseerde bewegingen, zodat er nogal eens van begripsverwarring sprake is.

In hun berichtgeving wordt telkens gefulmineerd tegen de „bedriegers,” al wordt de „ernst van het heidendom” niet ontkend. Van Hasselt Sr schrijft: „Er is een diep geworteld volksgeloof aan de terugkomst van hun gewaanden profeet en stamhoofd Manggoendi. Van waar dit verschijnsel? Zouden wij in het reine zijn, wanneer wij al deze legenden, waaraan zich toch een uitzicht op iets hoogers en beters vastknoopt, eenvoudigweg als bedriegerij van den duivel aanmerken? Zou een en ander niet tot aanknopingspunt kunnen dienen, om daaraan de Evangelieprediking vast te knopen? Ik voor mij aarzel niet de laatste vraag toestemmend te beantwoorden.” (126, 1872, 3)

Het nu volgende historisch overzicht wil niet de schijn wekken dat we ook maar bij benadering op de hoogte zouden zijn van het aantal en de omvang der bewegingen in de afgelopen honderd jaren; het tegendeel is waar. Maar het toont althans aan dát ze er waren en in het beperkte gebied, dat beschreven wordt, zelfs in groten getale.

OVERZICHT VAN DE BEWEGINGEN

Het oudste bericht

In de eerste publicatie over de figuur van Manseren Manggoendi, die in Jan. 1854 werd samengesteld wordt wel gezegd: „Men verwacht hem eenmaal terug om een aardsch rijk van overvloed te stichten,” maar er wordt nog geen melding gemaakt van een beweging. (268, 383) Fabricius komt in 1857 in aanraking met Goudswaard, die in 1862 de gegevens, ontleend aan de gesprekken met Fabricius, publiceert. (113) Het is in dit geschrift, dat de eerste beweging wordt beschreven. In 1861, ter gelegenheid van een volgende beweging zinspeelt Geissler op een vorige met de woorden: „zoals reeds vroeger is gebeurd.”

Aangezien Fabricius in 1857 in contact kwam met Goudswaard moet deze eerste beweging waarover iets bekend is ongeveer in het jaar 1855 gesteld worden. Het bericht hierover volgt in zijn geheel.

1 ± 1855 op Noemfoor

„Eenigen tijd geleden kwam een Papoewaasch bedrieger van Tidore terug. Hij vestigde zich in Mafoor (Noemfoor) en maakte bekend dat Konóri zich bij hem bevond: die was thans gekomen om de verwachtingen aangaande hem te vervullen. Bij zijn woning had hij eene andere opgericht, waarin Konóri zich zou bevinden, maar dien hij, gelijk te verwachten is, steeds verborgen hield. Voor dat deze echter zou aanvangen met het volk vrij te maken, moesten hem een menigte offers gebragt worden. Van alle kanten vloeiden deze in ruime mate toe, zoodat de bedrieger eene goede kaart speelde. Eindelijk begon hij het volk op te zetten om de geéischte schatting niet langer den sultan van Tidore te brengen, en toen men hem tegenwierp dat de sultan daar weldra eene hongivloot om zou afzenden, deed hij de verzekering, dat Konóri die met een enkel woord zou vernietigen. Dit had de bedoelde uitwerking. Het volk sloeg gaarne geloof aan deze verzekering en liet den sultan op de schatting wachten. Doch naauwelijks vernam deze de reden daarvan of hij zond zijne schepen op de onwilligen af. En nu kwam bij hunne tuchtiging de bedriegerij aan 't licht. De gewaande godsgezant was niemand anders dan een oude slaaf die zijnen meester in diens bedriegerijen de hand had geleend, en op listige wijze langen tijd zijn rol had weten vol te houden.” (113, 93)

Dat er aan de reizen naar Tidore voor het brengen van tribuut een zeker prestige verbonden was voor de leider van de tocht is een bekend feit (pag. 10). Zoals blijkt uit het pas genoemde én uit een soortgelijk geval in 1885 (pag. 114) konden pretentieuze figuren van de situatie gebruik of „misbruik” maken en een worp naar het *konoorschap* doen. (54, 316) De leider van een tribuuttocht, die door het feit dat hij in contact met de sultan was geweest (prosternatie, waarbij de grote teen mocht worden aangeraakt) met bijzondere kracht geladen was, werd bij terugkomst uitbundig begroet en aangeraakt om iets van die „*barakas*” (berkat = zegen) deelachtig te worden.

In de sfeer van „de geheime macht,” verplaatst naar een nieuw centrum (Tidore) waarmee contact was verkregen (pag. 93) bleek het dus inderdaad mogelijk voor het *konoorschap* geloof te vinden.

Dat er een slaaf in het spel was die de rol van Konóri (lees: Manggoendi) speelde, kan wijzen op het pseudo karakter van deze beweging.

Verzet tegen het betalen van schatting is hier wel opvallend. Meer echter nog het feit, dat er contrôle van Tidore in deze vorm bestond. Dat de beweging vrij lang heeft geduurd kan worden afgeleid uit het feit, dat communicatie met Tidore door prauwen en zeilschepen werd onderhouden, waarbij allerminst van een regelmatige verbinding kon gesproken worden.

Er worden in het bovengeciteerde bericht helaas geen plaatsnamen genoemd, maar vrij zeker is het, dat hier Noemforen bij betrokken waren en geen Biakse immigranten. In 1858 n.l. worden in een beschrijving van het eiland Noemfoor slechts drie dorpen genoemd en dit zijn alle echte Noemfoorse kèrèts (clans). (254, 199)

2 1860 op Mansinam

In een schrijven van mevrouw Ottow (de eerste zendelingsvrouw op Nieuw Guinea) wordt melding gemaakt van „twee mannen, die zich voor Profeten uitgeven, waarvan de mensen beweerden dat ze gedurende vijf dagen naar de Papoeese hemel zijn gegaan, die, zoals zij aannemen, onder de aarde is. Daar is alles van zilver en goud en de mensen dragen er warme kleren, want het is er koud, maar toch schoon en heerlijk. En nu, daar zij in de Hemel geweest zijn, worden zij als heiligen beschouwd, die gelijk als God alwetend zijn en goddelijke kracht bezitten, waardoor zij nu kunnen maken dat geen enkele Papoea meer sterven zal.” (267)

Ottow zelf voegt hieraan toe: „De beide profeten zullen mij, wanneer zij zullen komen, naar hun hemel meenemen. Vroeger schijnt zoiets zeer zelden plaats gehad te hebben, doch nu reeds menigmaal.” (266)

Hoewel de *Koréri*-trekken hier onmiskenbaar zijn en het zielenland, de voorouders en het contact daarmee in het middelpunt staan, is het dubieuze van dit geval, dat er sprake is van „twee Profeten.” Wel wordt er gesproken over aanhang, maar niet over tribuut. Dit zou er op kunnen wijzen, dat we hier eerder met twee shamanen (*mon*) te maken hebben dan met *konoors*. De gegevens zijn echter te summier om dit met zekerheid vast te stellen. Over het verloop wordt ook niets medegedeeld, maar een ernstig voorval verdrong het gebeuren waarschijnlijk uit de publieke belangstelling.

3 1861 op Mansinam

Door een schip van Ternate werden hier de pokken aangebracht. Velen werden aangetast en het aantal sterfgevallen was groot. „Tegelijkertijd zette een heilige, een bedrieger, die zich voor *konoor* uitgaf, aldaar voet aan wal. Hij beweerde de ziekte en de geesten te kunnen verdrijven. Men geloofde hem redelijk, overlaadde hem met geschenken, en deed wat hij zei n.l.: men begon de Roem Sram van Mansinam te herbouwen.” (113, 101)

Ik meen, dat deze gegevens wijzen op een *mon* (medicijnman), die zijn functie uitbreidde en als *konoor* optrad. De herbouw van de Roem Sram wijst hierop, zoals vooral bij andere gevallen tot uiting komt.

4 1861 Wandammen

Toen Geissler dat jaar als invaller voor een overleden kapitein van een handelsvaartuig van Mansinam naar Wandammen ging, bleek dat ook daar „een heilige was opgestaan”. Hij noemde zich „Profeet der Papoea's” en gaf voor, vreemde talen te kunnen spreken en doden te kunnen opwekken. Alleen des nachts gaf hij openbaringen in een taal, die niemand verstaan kon.” Verder blijkt, dat men ook tribuut bracht „die de Papoea's alleen aan de Sultan van Tidore brengen.” (113, 102)

Finsch spreekt over het optreden van „ein Heilbringer.” (93, 46) Alles wijst erop, dat we hier met een echte beweging te maken hebben.

We spraken reeds over het oud-Biakse centrum (pag. 86) en vermoedelijk stond deze beweging daarmee in verband. Van het verloop wordt ook hier niets vermeld. Met deze streek was nog geen enkel contact.

5 1866 Roon (Wandammen)

In dit jaar, waarschijnlijk vlak voor de vestiging van de eerste zendingsarbeiders, kwam van hier het gerucht, dat er „een nieuwe profeet” was verschenen. „De geesten der afgestorvenen kwamen des nachts tot hem, om hem alles te verhalen en brachten hem sago.” (107, 1866, 145)

Uit deze fragmentarische aanduiding is wel duidelijk, dat hier een beweging op grond van visioenen gaande was. De bewoners van Roon zijn oud-Noemforen.

6 1867 Doesner (Wandammen)

Deze beweging was het eerst merkbaar door het vreemde gedrag van de bewoners van Mansinam en Doreh. Van hen werd bericht, dat ze uitgelaten waren in het vieren van hun feesten en het maken van korwars, zelfs zij die, omdat ze christen wilden worden, ze reeds hadden weggeworpen. Als oorzaak werd opgegeven: „op Wandammen is een valsche profeet (korano Konóri) opgestaan, die beweert dat hij reeds drie doden heeft opgewekt en ook, dat wie in de rook van een door hem ontstoken vuur gaat staan, nooit sterft. De Heer van Roon (de zendeling-handelaar R. Beyer, K.) zou hij geven al wat hij zou vragen; zou hij evenwel iets willen koopen dan zou hij weggejaagd worden.” (126, 1867, 197)

Verder weet Van Hasselt Sr mede te delen, dat men aan de herbouw van de Roem Sram en de beelden daarvoor met grote ijver bezig was. Allerlei geruchten deden de ronde. „De konoor

behoefde slechts met zijn hoofd te schudden en het geheele Arfakgebergte verging." (127, 111)

Hier zou men kunnen spreken van een anti-vreemdelingen stemming, die zich uitte in bedreigingen met apocalyptische rampen. Dit hebben waarschijnlijk de Mansinammers zich ook aange trokken. Sinds de grote aardbeving van 1864, waarbij het oostelijk deel van de Arfak als een rode lawine naar beneden stortte en de pokkenepidemie van 1861 beseften velen, dat er aan de gang van zaken iets haperde. Een analoog geval deed zich voor in 1875 op Manokwari, waar men ook begon met de herbouw van de Roem Sram; één van de bouwers beweerde toen, (en dat motief zal in 1867 ook voor de bewoners van Mansinam en Doreh hebben gegolden): „Bij de aardbeving van 1864 is de Roem Sram omgeval len, maar al dien tijd hebben we de nadelige gevolgen van het gemis van de Roem Sram ondervonden. De Hollanders waren de oorzaak van al die onheilen, waardoor wij werden bezocht, want vóórdat die er waren, was er van die dingen (pokken, aardbevin gen, K.) niets bekend. Manseren Nanggi was boos op hen, omdat zij niet meer zo getrouw hun adat opvolgden als voorheen." (40, 1875, 57)

Verder bestond er verband tussen de Roem Sram en de bewe gingen (pag. 90) en dit zal ook zeker van invloed zijn geweest. Van Mansinam trokken verder de deelnemers naar Doesner; de achter blijvenden deden op hun wijze eveneens mee door in de eerste plaats hun Roem Sram te herstellen.

Uit de verdere bijzonderheden van de hand van Mosche, die zich als zendeling in 1867 op Meoswar had gevestigd, blijkt dat er inderdaad van de *Koréri* sprake was. Hij schrijft: „Alles stroomt naar de valsche profeet van Wandammen, kampong Thousenier (= Doesner). Hij spiegelt hun ongeloofelijke dingen voor, b.v. dat niet alleen de zendingen, maar zelfs de Koning van Holland hem moet komen vereeren; hij zal vele stoomschepen uit zee doen op komen; hij heeft de Papoea's geschapen, maar toen zij niet naar hem hoorden is hij heengegaan waar de zon heengaat. Thans zal hij terugkeren, om te zien of zij naar hem luisteren zullen." (245, 1868, 71) Ook hier moest de *konoor* bewijzen, dat hij werkelijk de macht bezat, die hij pretendeerde te bezitten. „De Wandammers hebben op hem geen volkomen vertrouwen en zeggen dat ze hem zullen doden als het blijkt dat hij hen bedriegt." Hij had n.l. verteld, dat hij de doden opwekte en met één patater (zoete aardappel, K.) de gehele „negorij" spijzigde." (245, 1868 p. 71 en 138)

In de mythe van Akak (teksten XVI) is er sprake van één knol vrucht, waarmee men zich kon voeden gedurende een grote over tocht door er slechts aan te ruiken. Deze gebeurtenissen uit de mythische tijd zou de *konoor* weer opnieuw doen plaats hebben.

De felheid van de Wandammers tegen de *konoor* van Doesner houdt waarschijnlijk verband met het feit, dat de mensen van Doesner geen Wandammers, maar oud-Biakkers zijn.

7/8 1868 Waropen en Noemfoor

Een zeer summier bericht vermeldt: „Ook op Waropen en Noemfoor is een valsche profeet opgestaan, die de zinnen der menschen verleidt. De eerste schijnt de beste zaken te doen. (245, 1868, 138) De *konoor* is zeer boos op de lieden, die naar de zendeling luisteren.”

Met dit Waropen wordt het dorp Amboemi in de Wandammenbaai bedoeld. De bewoners behoren volgens Held tot de Waropen Kai. In hun mythologie, die sterk onder invloed staat van Biak neemt de figuur van de Oude Man een ruime plaats in. (149, 293) Ook in het Waropen Kai gebied kwamen de bewegingen voor. (ibid. 310)

In de zo pas vermelde bewegingen blijkt sprake te zijn van het brengen van tribuut.

9 1868 Wariab (Wandammen)

Slechts een zeer kort bericht vermeldt: „Velen waren naar den *Konoor* van Wariab gegaan en hadden ondervonden, dat ze slechts armer waren thuisgekomen.” (126, 1868, 150) De Mansinammers hadden waarschijnlijk hun tribuut gebracht, aanvankelijk geloofd in de *konoor* en kwamen na het geruisloos uiteenvallen van de beweging weer teleurgesteld huiswaarts.

10 1868 De z.g.n. Pseudo-Konoor van Doréh

Hoewel er alle aanwijzingen zijn aan het bonafide karakter van de nu te bespreken „*konoor*” te twijfelen, staat dit toch niet geheel vast. Er komen hier n.l. enkele zeer belangrijke facetten naar voren, die bijna klassiek zijn ook bij de echte bewegingen.

Hierbij waren twee mannen betrokken, zoons van de oude Soeroehan (Tid. titularis) van Doréh. Het bericht vermeldt uitdrukkelijk, dat het hun begonnen was om het lucratief beroep van *konoor*. In een soort concurrentie wilden ze in die tijd van hoogconjunctuur van bewegingen deze ook in de Doréh-(Baai) entameren.

Om hun *konoorschap* aannemelijk te maken „hadden zij enige kopjes, schotels en koperen borden zoo geplaatst, dat ze wanneer men er op trommelde een muzikaal geluid voortbrachten. Door een mat was het toestel aan het oog onttrokken. Nacht en dag werd er nu getromd en gedanst en gansch Mansinam en Doréh waren op de been om den gewaanden profeet cten te brengen en naar het getingel te komen luisteren. Veelen vreesden (sic., K.) dat nu

wellicht de rechte *konoor* was gekomen; anderen dachten aan de geest van een gestorvene; weer anderen vroegen zich af of ook de Heer des Hemels zelf (*Nanggi*) was neergedaald." (126, 1868, 151)

De *konoor*, achter de mat zittend, nam allerlei geschenken: ijzer, borden en schotels, houten nappen, stukken katoen, schildpad onder de mat door, aan. „Hij beloofde de één een overleden familielid op te wekken, een ander, die een stuk blauw katoen gaf, herstelling van zijn zoon." (320, no. 73)

Toen echter de zendelingen, die waren gaan kijken, de mat plotseling wegrukten en licht maakten zagen ze niets, maar hoorden een plons: de *konoor* was in zee gesprongen en „op dat dorp is hij niet meer teruggekomen."

Aan het slot wordt, om herhaling te vermijden, op deze afscheiding en het vertonen of laten horen van vreemde voorwerpen nader terug gekomen.

In een nadere uitleg valt bovendien nog een mededeling over een soort retraite van de a.s. *konoors* op: „Ze (de *konoors*) houden zich meestal schuil (gedurende enige weken of maanden) en komen dan plotseling tevoorschijn of liever: laten zich hooren, want slechts zelden en bij uitzondering laten zij zich zien. Zij zeggen te komen uit naam van de voorouders." (320, 1871, no. 73)

Uit mijn op Biak gemaakte aantekeningen blijkt, dat de a.s. *konoor* door vasten en gebruik van speciale bladeren, die hij kauwt, een visioen hoopt te krijgen. Hij zoekt niet de eenzaamheid op, maar gaat naar een vreemd dorp en legt daar beslag op een huis, waarvan de eigenaars hem de toegang niet durven weigeren. Bovendien zullen zij straks van de tribuut der gelovigen hun aandeel ontvangen.

De bonafide *Konoor* deelt in de teleurstelling, wanneer de *Koréri* niet komt. Zijn prestige staat hierbij niet op het spel, tenzij hij bij mislukking krampachtig volhoudt. Een *konoor* die vlucht toont daarmee zijn kwade trouw.

1870 *Het einde van de konoor van Doesner*

Gedurende drie jaar hield deze *konoor* de gemoederen in spanning, tot hij te ver ging en op de volgende wijze zijn prestige verloor: „Onlangs was er een kind gestorven en de ouders gingen naar de Profeet, omdat hij, naar zijn voorgewende macht het kind zou opwekken en ze gaven hem daarvoor een slaaf en enige ruilgoederen. Wat doet nu de bedrieger? Hij geeft hun een van zijn slavenkinderen. De ouders bemerkten aanstonds wel, dat dit hun kind niet was, doch de profeet zeide: „Ja, het is uw kind wel, doch als ik ze opwek, dan worden ze zo." „De profeet van Doesner begint nu meer en meer zijn crediet te verliezen, daar ze nu inzien, dat hij hen bedriegt." (BUZV, 1870, 23)

Daar het gerucht van deze „profeet” ook doordrong tot Nieuw Guínea, — waarschijnlijk door de bringers van tribuut naar Tidore — en een volgende beweging op Mansinam met die van Kau een merkwaardige gelijkenis vertoont, voegen we hier enkele van de voornaamste kenmerken dier beweging in.

„Er is een profeet onder de Alfoeren opgestaan, die zich „Adil,” de rechtvaardige, noemt. Hij geeft vóór, verschijningen van de godheid te ontvangen, waarbij hem werd gezegd wat er in de toekomst zal gebeuren. Hij woont tussen Kau en Tobelo in een speciaal voor hem gemaakte hut en niemand mag hem dan met de grootste eerbied naderen. Hij verhaalde dat spoedig op sommige plaatsen dorpen zullen verzinken en ook, dat er een zonsverduistering zal komen.” Hij had een enorme toeloop en liet zich vorstelijke hulde brengen; vaak ook trok hij zich terug en mocht niemand hem spreken. „Een dorp van 80 huizen werd voor hem opgericht, waar velen wachtten op de aangekondigde wonderen n.l.: het weder levend worden van de pas gestorvenen, waaraan zij zo zeker geloofden dat sommigen het ter aarde bestellen zolang verschoven, totdat de totale ontbinding hen daartoe noodzaakte. De voorwaarde voor de terugkeer der dooden was, dat er geen traan vergoten en geen klaagzang mocht worden gehoord.” (23, 1876, 185) De overeenkomst met de eis van Manseren Manggoendi is wel treffend. (pag. 37)

Of er van Nieuw Guínea ook deelnemers heentrokken is niet bekend, bij een andere gelegenheid had dit echter wél plaats. Ik verzuimde helaas destijds te noteren waar het bericht voorkwam, dat op Kau prauwen uit de Geelvinkbaai waren aangekomen en dat er vanuit Wandammen mensen onderweg waren naar een „profeet” op Oost Halmahéra.

Merkwaardig is het echter dat er bij gelegenheid van de Adilbeweging van 1870 wordt gezegd: „Hassan, Prins van Djailolo, die beweerde de wettige erfgenaam van het eiland Halmahéra te zijn en 19 Juni 1876 in opstand kwam, in nauwe samenwerking met de profeet van Kau, had het plan met een vloot van ongeveer 10000 man naar Ternate te gaan. Daartoe ging hij naar Tobelo via Galela en Kau, om zich daarna met zijn neef te vereenigen, die enige honderden Papoea's verzamelde . . .” (23, 1877, 34). We weten niet of hiermee nazaten van de Sawai (afkomstig van Biak (pag. 23) die op Oost Halmahéra wonen, zijn bedoeld, of dat er prauwen uit de Geelvinkbaai bij betrokken waren. In verschillende Biakse teksten wordt evenwel gesproken van een Radja Djailolo, terwijl ook in de Radja Ampat overblijfselen van een oud fort met een Radja Djailolo in verband worden gebracht.

Heel Oost Halmahéra was in beroering. Tientallen Ternatanen en ook enkele Tidorezen werden vermoord en de bevolking ging wegen aanleggen voor de intocht van de nieuwe vorst.

11 1876 Mansinam

De Mansinamse *konoor* was aanvankelijk een medicijnman (*mon*); komt dan evenwel met de boodschap door Manseren Nanggi geroepen te zijn om alle zieken te genezen, wanneer de Papoea's slechts doen wat hij hun opdraagt. „Ze zullen dan een heerlijke toekomst tegemoet gaan: niet ziek worden of sterven noch ouderdom kennen; de ouden zullen goede tanden krijgen en nieuwe kracht erlangen. Hij kan de dooden opwekken, en de voorouders (houten beelden, K.) onder de *Roem Sram* laten dansen. Het volk gelooft in hem en zij overladen hem met eer en geschenken ook uit de omliggende plaatsen.” (40, 1876, 185)

„De *Konoor* had de mensen last gegeven een weg door het bos aan te leggen op het eiland Mansinam. Wanneer deze klaar zou zijn zouden de dooden verrijzen.” Het bleek echter vier maanden later, dat ook deze *konoor* te ver was gegaan, want dan heet het: „de *konoor* van Mansinam zijn zon is aan het tanen, daar zij beloofden blijken te falen.” (40, 1876, 187-91)

12 1880 Mansinam

Airi, de *konoor* was een medicijnman, die probeerde zieken te genezen, maar zich ook waagt aan de voorspelling doden te kunnen opwekken. Hij spreekt van een soort ingeving, die hij zegt te ontvangen „van een man, die hem iets influistert”. Toen zijn beloften faalden staakte hij zijn pogingen en dekte zijn aftocht met de woorden: „Dat dier (scheldwoord voor de „persoon” die hem de ingeving verschaft) heb ik weggesmeten.” (126, 1882, 79+196)

13 1882 Wariab

Reeds eerder werd Wariab genoemd (9). Nu was er een „Profeet”, die een soort wartaal (glossolalie) sprak en het is daarom waarschijnlijk, dat hij de leider van een beweging was. (BUZV, 1882, 139)

14 1882 Mansinam

Noengrawi, de nieuwe *konoor* begint op een merkwaardige wijze zijn loopbaan, die aanvankelijk gericht is op het medicijnmanschap.

„Hij stelt het krachtig in. Nu eens hoorde men hem 's avonds met luide stem zingen, opdat de gansche negorij hem zou hooren, of hij sloeg op een gong of ander geraasmakend voorwerp; dan weder sprong hij luidgillend als een bezetene rond om de daemon

uit een zieke te drijven." (126, 1882, 193) Het blijkt dan later evenwel, dat ook hij de weg van het *konoorschap* opging en de terugkeer der doden voorspelde.

Van Hasselt Sr komt dan evenwel tussenbeide, wanneer ze nachten achtereen bezig zijn met een geschreeuw, gejoel en getrommel, „om steenen week en de menschen dol te maken." Uit de adventsnachten leerden we de aard van dit „lawaaï" kennen. Van Hasselt zelf zegt: „Deze storing was hen zeer onaangenaam, vooral omdat de *konoor* hun gezegd had, dat zij maar flink nacht aan nacht moesten zingen, want dan zouden over vier dagen de doden opstaan, en nu kwam de zendeling als spelbreker tusschenbeide." (126, 1882, 195)

Het verbaast ons dan ook niet, dat deze interventie Van Hasselt bijna het leven gekost heeft.

Kort daarna verspeelde de *konoor* evenwel zijn reputatie, doordat hij een pijlwond kreeg, waaraan hij weken bleef lijden. Wanneer hij ten einde raad medische hulp vraagt op het zendingserf in 1883, geeft hij zich daarmee in de ogen van zijn aanhangers een brevet van onvermogen. Aan zijn reputatie als *konoor* kwam daarmee een einde.

Hieruit blijkt dus dat onkwetsbaarheid ook tot de „uitrusting" van een echte *konoor* behoorde. (126, 1882, 196)

15 Biak

De voorgaande bewegingen kwamen hoofdzakelijk onder de Noemforen van Doréh, Mansinam, Roon en de oud-Biakkers voor. De nu volgende berichten zijn afkomstig van de Biakse eilanden. In een geschiedkundig relaas dat ik in Wardo optekende, worden drie bewegingen genoemd, waarvan alleen de laatste gedateerd kon worden. Deze gegevens, waaruit het kritieke karakter van de proclamatieperiode blijkt, volgen hier naar Biakse verteltrant.

De Kajan (titel, K.) van Samarbori (van de Roembino's uit het binnenland van Biak) maakte *Koréri* en zijn oproep zond hij naar Wardo zeggende: „Komt eert mij met een vrouw, het feestmaal is gereed."

De Rodjau ¹⁾ van Wardo gaf aan de boodschappers en zijn eigen mannen, die hij er heen zond, een klapperdop mee met de woorden: „U te vereren is eenvoudig, maar zend eerst deze klapperdop als bord terug, dan zullen we komen en U vereren met een vrouw." De klapperdop kwam echter terug en geen bord. Toen zond de

¹⁾ Eigenlijk djoee-djaoe, hofbeambte van de Sultan van Tidore, hier als overgeërfde titel gebruikt in de betekenis van dorpshoofd. Vgl. G. Maan Boelisch — Nederl. Woordenlijst — Bandoeng 1940. Verhand. Bat. Gen. pag. 17.

Rodjau zijn helden met het schild *Kankén Koréri* (de Koréri-deur): „Helden, gaat en slaat ze, want het is niet de echte *Koréri* waarin ze ons willen laten geloven.”

En de helden gingen, sloegen de bedriegers en keerden zegevierend huiswaarts. Men vierde nachtenlang feest, omdat de *Kankén Koréri* de namaak-*Koréri* had buitengesloten.

16 *Biak*

Korano Mandendér van Dadikam zond niet lang daarna bericht: „Rodjau – laat de Wardo-mensen komen met een vrouw en mij vereren.” De Rodjau antwoordde weer met de klapperdop, en toen deze weer terug werd gebracht greep hij naar het schild en riep de helden op, zeggende: „Trekt er op uit, gij helden, en zo het bericht waarheid is en de Heer Zelf is gekomen, dan zult gij allen sterven.”

De helden gingen achter hun schilddrager en zij stierven niet, maar versloegen de mannen van Dadikam zonder dat ze de Heer Zelf (Manseren Manggoendi) hadden gezien. Als overwinnaars keerden ze terug.

17 1884 *Biak*

Korano Baibo van Mokmer kwam jaren daarna. Zijn boodschap luidde: „Rodjau, breng uw mensen, ook de vrouwen, hierheen, opdat jullie mij eren „*insama mggo rér*” (opdat jullie zullen veranderen, d.w.z. in *Koréri*-wezens).

Het antwoord en het resultaat van het zenden van de klapperdop waren gelijk aan de vorige malen. Het bevel van de Rodjau luidde nu: „Helden, slaat ze. Hij is niet de *Manseren*, waarvoor hij zich uitgeeft.” Merkwaardig is hier het slot van de toespraak, die de Rodjau richtte tot alle bewoners van Wardo: „Mannen van Wardo, wij kennen in onze wereld het Viervorstendom (de Radja Ampat) en één van die vorsten heeft mij verzekerd, dat wij geen *Manseren* (Heer) op aarde kunnen verwachten. *Manseren Nanggi* (Heer Hemel) is de enige.” (183, 18)

Tot zover de Wardo bron over drie bewegingen.

Een merkwaardig analogo geval van scepticisme tegenover de boodschappers van een „Profeet,” lezen we van Fiji: „A coastchief, the Mbuli of Tavua, treated the matter with any degree of sanity. When he was visited by some of the prophet's preachers, he took a plate and smashed it into little pieces. Then he turned to the recounters of the miracles performed by their head and said: „by a word restore that plate to its original condition and I will become one of your followers.” (52, 241)

De laatste beweging door de Wardo-informant genoemd, kon

gedateerd worden, omdat hierover van verschillende zijden gegevens beschikbaar zijn. Het is opmerkelijk hoe verschillend de reacties in woord en daad zijn op de proclamaties en geruchten van deze *konoor*. We laten hier de meest typerende volgen.

1884 Van Mansinam: „Op de Biaksche eilanden gaat thans het gerucht uit van een groot wonderdoener, Mongoendi geheten, die gezanten uitzendt om de bevolking op te wekken om hem hulde en schatting te brengen. Ook Doréh werd bezocht door prauwen met Biakkers om door verhalen van allerlei wonderen die de *konoor* deed, hen te bewegen hem te gaan eeren en schatting te brengen.” (126, 1884, 207)

Hier wordt dus volledig bevestigd, hetgeen in 1952 een informant van Wardo mededeelde.

1885 Omstreeks een jaar later bleek, dat de invloed van de *konoor* zich sterk had uitgebreid. Van Noemfoor kwam het bericht, dat de *konoor* werkelijk wonderen verrichtte. Hij zou blauw katoen en zilveren munten uit zee opvissen, een eindje sigaar in een geweer en boombladeren in vissen veranderen, terwijl hij oudere mensen door een verjongingskuur hun jeugd kon teruggeven. Toen de Mansinammers dit hoorden, gingen ze op onderzoek uit. Men had aan de eerste oproep dus geen gevolg gegeven. Men wilde nu met de ogen gaan zien of het waar was wat ze met hun oren hadden gehoord. „Het onderzoek viel echter negatief uit. De man mompelde binnensmonds en wierp met water.” (126, 1885, 211)

Uit Wandammen bericht Van Balen, dat een *konoor* (medicijnman) en zijn mensen bezig waren met de bouw van een zeer grote prauw om naar de Biakse eilanden te gaan. Uit het verwarde verhaal meende Van Balen te mogen opmaken, dat veel mensen op Meok Woendi bijeen waren, maar dat men niet naar de *konoor* wilde luisteren, zodat hij boos werd en met al zijn goederen naar Mappia vertrokken was. Daar men dat eiland niet met een gewone prauw kan bereiken bouwden ze nu een extra grote.

Duidelijker was het bericht van kapitein Amos, over de vele mensen „van allerlei stammen, die op Meok Woendi waren gekomen zoals de mensen van Ansoes, Wandammen, Windessi, Roon en Waropen.” (14, 1886, 66)

Uit deze gegevens blijkt, dat het collectieve stadium reeds was bereikt, maar van een bepaalde ontknoping lezen we niets.

1886 De ontknoping kwam echter wel. Ongeveer een half jaar later, op Zondag 18 Juli 1886, werd het handelsscheepje de „Core-do” op de rede van Bosnik overvallen door de *konoor* en zijn mannen. De gezagvoerder en drie matrozen werden afgemaakt, het schip geplunderd en een poging gedaan het in brand te steken.

De handelaar Djambroek wist een geweer te bemachtigen en met het stoomscheepje te ontkomen. (126, 1887, 49)

Wat waren de motieven tot deze moord en plundering? In de eerste plaats, dat de *konoor* nu al ruim twee jaar bezig was en nog geen enkele belofte gehonoreerd had. Op de één of andere wijze wist hij blijkbaar telkens weer de gemoederen te bedaren en ook weer geloof te vinden voor andere beloften. Een deelnemer van Roon vertelde dat de *konoor* had beweerd, dat wanneer hij naar zee zou wijzen er een „vuurschip” (stoomboot) zou verschijnen met alle gewenste schatten. Toen kwam de Coredo om te handelen en de „profeet” zeide tegen zijn vereerders: „Daar is mijn vuurschip, maar daar is een Hollander aan boord, die moet er eerst af.” (238, 48)

Een volgende oorzaak en waarschijnlijk niet de minst zwaar wegende, lag hierin, dat de kapitein, die toevallig Hollander heette, zich op spottende wijze moet hebben uitgelaten tegenover de *konoor* over diens pretenties. Dit spotten zou een reactie zijn geweest op het verhaal van de *konoor* dat het stoomschip, dat de Mamberamo opvoer door zijn toedoen, aan de grond was gelopen. (126, 1887, 53)

De buit: handelswaren, zilveren munten, kon overigens ook gemakkelijk de Biakse voorvechters in actie brengen.

Tuchtiging

Een maand na de moord kwam H.M. Tromp en tuchtigde de betrokken dorpen. Het verslag van die tocht is echter zo vaag, dat men op grond hiervan geen enkele conclusie kan trekken over de omvang van de strafmaatregelen. (163, 217)

Een jaar later bezoekt Resident De Clercq echter dezelfde eilanden en houdt daar een vredes-bijeenkomst. Hierbij aanvaardt hij „een slavenmeisje en twee ritsen schildpad, omdat de korano van Mokmer alvorens met De Clercq in aanraking te komen, eerst een schadeloosstelling voor den op kapitein Hollander gepleegden moord wilde aangenomen zien.

De Korano wordt dan (op 15 October 1887) door een definitieve aanstelling als hoofd „aan het Gouvernement verbonden.” (64, 161)

Vermoedelijk is toen gebleken, dat de Korano niet direct was betrokken bij de moord, of dat het als een tactische maatregel beschouwd moet worden dat de Korano, die zijn titel had gehaald van Tidore, nu ook een definitieve aanstelling van Gouvernementswege kreeg. Hoe dit ook zij, de Biakkers hebben deze gang van zaken als een kennelijke overwinning uitgelegd.

Een Biakse prauw kwam op Mansinam binnen en de bemanning zong het volgende roeilied: „Wij hebben een Hollander vermoord,

en men heeft ons niets gedaan; onze *konoor* is Radja geworden." (126, 1888, 42)

De Mansinammers die dit hoorden, wilden bij de komst van de Resident naar boord gaan om hem mede te delen, dat zij hun wraakplannen nu ook gingen doorvoeren: „We moeten nog koppen hebben van de Rooners en wij zullen ze hebben. Wanneer de Biakkers ongestraft kapitein Holland kunnen vermoorden, dan kunnen wij ook gerust een Rooner doodden." (126, 1888, 163) Hoe een candidaat *konoor* op het Gouvernementsbesluit reageert zal straks blijken.

Van het konoorschap van de Korano van Mokmer hoort men dan niets meer. Zijn aanstelling zal voor de man zelf tevens een welkome oplossing zijn geweest, daar hij feitelijk zijn roem als *konoor* had overleefd.

De Bruyn, die vlak na de tweede wereldoorlog met de verwanten van de Korano sprak, is van mening, dat de Korano nimmer de pretentie van *konoor* heeft gehad. Er is geen sprake geweest van het verwoesten der tuinen en bovendien werd hij niet door het Gouvernement veroordeeld.

Ik meen evenwel dat noch het éne noch het andere argument genoegzame bewijsgrond levert voor deze bewering. Over het verwoesten van tuinen wordt later nog gesproken. Reeds bleek dat de berichten van Mansinam uit 1884 overeenstemden met die van 1952 uit Wardo. Omdat in beide gevallen de naam werd genoemd (54, 315 vv) is vergissing zo goed als uitgesloten. Ten overvloede volgt hier een mededeling uit 1911 van Tydeman. Deze schreef over de Korano van Mokmer: „Zijn proclamatie, dat hij de teruggekeerde Manseren Manggoendi was, verwekte alom grote sensatie. Hij maakte gebruik van de omstandigheid, dat zich boven het eiland Meok Woendi een komeet vertoonde, om aan de bevolking te verklaren dat dit een teeken was, dat Manggoendi was teruggekeerd en dat hij de heilige overtuiging had zelf die mythische persoon te zijn. Van heinde en ver kwamen de menschen samenstroomen: Andai, Waropen, Amberbaken etc." (323, 255)

18 1890 Mansinam

De *konoor* Dory die zich op Saraoendiboe had gevestigd, bracht het niet verder dan het individuele stadium. Zoals de meeste *konoors* in het Dorehbaaigebied was hij medicijnman. Hij kondigde aan, dat allen, die hem geloven, niet meer ziek zouden worden noch sterven.

Zelf leefde hij echter onder een enorme druk. „Hij had een moeilijke opkomst: enkele jaren voordien viel één zijner kinderen door

de vloer in zee en verdrong en een ander werd gewond door een klapperboom, die op zijn huis viel. Toch krijgt hij aanhang. Toen w er een ander kind stierf, scheen hij waanzinnig van verdriet, er werd gezongen en gedanst." Hoewel er niets meegedeeld wordt over het verloop van deze dansen en de meestal volgende extase, mogen we misschien het bericht „dat hij over eenige dagen den Koning van Papoea uit zee zal doen opkomen," ermee in verband brengen. (126, 1891, 122)

Voordat het tot iets meer dan dit schuchtere begin van het tweede stadium kon komen werd de *konoor* door de Resident aan boord van het Gouvernementsvaartuig ontboden. Daar heeft de Radja (van Waigeo waarschijnlijk) hem toen uit het rijksg gebied van Tidore verbannen en de bevolking doen zweren, dat zij niets meer met de *konoor* wilden te doen hebben." (126, 1891, 123)

19 1892 Dor h

Uit het voorgaande kan worden geconstateerd, dat de functie van *mon* (shamaan, medicijnman) bij de Noemforen dikwijls aanleiding werd tot een ontwikkeling in de richting van het *konoor*-schap; het is van belang na te gaan wat de reden daarvan kan zijn geweest. Naar mijn mening spelen de visioenen hierbij een zeer belangrijke rol. Jens geeft een duidelijk beeld van de psychische spanningen, die een candidaat *konoor* ondergaat. „Na een bijeenkomst draalde  en der aanwezigen, Sibi bai. De man was blijkbaar zeer opgewonden en in een stroom van woorden, *geheel afwijkend van zijn gewone bedaardheid*, vertelde hij mij, dat hij sedert verscheidene nachten verontrust werd door allerlei gezichten, en menigmaal was het of iemand in een wit kleed hem bij de arm greep en soms geheel omknelde, zodat hij nauwelijks adem kon halen. Wat is het nu Toewan, is het de duivel of de Heere Jezus, die mij roept? Vragend keek ik hem aan en zag aan zijn roodgekleurde ogen, dat hij koortsachtig opgewonden was. Ook zijn pols bevestigde mij dit. Toen ik hem vroeg wat hij er zelf van dacht antwoordde hij: „Ik denk dat het de duivel is, die mij tot *konoor* wil maken." (166, 1893, 11 vv) In dit geval werd met *konoor* eigenlijk *mon* bedoeld en was de jongeman een candidaat shamaan, zoals ook uit het vervolg zal blijken. Het is echter duidelijk, dat de beide functies in het verlengde van elkaar liggen omdat contact met hogere wezens (hier met „duivel" aangeduid) in dromen en visioenen voor beide als voorwaarde gold. Heeft dit eenmaal plaats gehad dan is het dikwijls van de verwanten afhankelijk welke consequenties hieruit worden getrokken, zoals ook uit dit voorval blijkt.

Jens schrijft verder: „Van de zijde van de jongeman kon ik geen

bedrog ontdekken, maar wel dat zijn familieleden hem sterkten in de waan, dat hij door de geesten der voorouders geroepen en bezielde werd tot *konoor* (*mon*). Tot de uitrusting van een dergelijke *mon* behoort ook kennis van de geneeskrachtige werking van sommige planten. De betrokken jongeman wist daar ook iets van, maar hij bleef zich verzetten." (166, 1893, 112)

Van het monschap naar de functie van *konoor* was geen grote stap, maar het risico was zeer veel groter.

20 1894 Roon. Een vrouw als medium en konoor

Het volgende geval is typisch vanwege de syncretistische trekken en het feit, dat de figuur van een zending wordt betrokken bij de mythe.

„Een vrouw krijgt voortdurend bezoeken van haar voor een jaar overleden zoontje. De moeder beweert, dat het kind op vertrouwelijke voet staat met Manseren Jezus. Het kind zegt haar, dat zij het volk moet aanraden naar mij (Bink) te luisteren, dan zal de grote *Korano* (Manseren, Heer) spoedig komen, waarmee het goede leven beginnen zal. Ze moest ook een bed (ledikant) gaan maken voor de Manseren." (40, 1895, 24)

„De grote *Korano* zal niet uit de hemel, maar uit de zee komen, en door op een trom en een gong te slaan, moeten ze de plaats aanduiden waar hij wezen moet. Hij zal komen in een boot, die de vorm van een vis heeft, die onder water kan voortbewogen worden. De vrouw heeft reeds schatten van haar zoontje ontvangen (munten), die ze pas mag laten zien, wanneer de grote *Korano* boven water komt." (ibid.)

Voor de propaganda helpt een familielid, een Sengadji, haar trouw. Hij kende zending Woelders goed en trekt ook deze, die reeds overleden is, in de sfeer van de wonderdoende voorouders.

„Eens stond hij bij Woelders in de kamer en, terwijl deze met hem over God sprak, kwam er opeens een Engel bij hem met vleugels zoo groot, dat hij het vertrek vulde. Woelders nam daarop een grote kom en goot daar water in, zoolang tot het water wel een halve vadem boven die kom stond, zonder weg te vloeien; het stond er boven als een paal. De Engel zag dit en ging weg, want dat was hem te geleerd." (ibid.)

Bink meent dat de zinspeling op een duikboot te danken is aan het feit, dat ze daarvan wel eens platen hebben gezien.

Verder deelt hij nog mede, dat een gedeelte van de mensen alles in gereedheid brengt voor de *Korano*, die men wachtende is. „Lang zal dit wel niet duren, als de *Korano* niet verschijnt zullen ze wel zeggen: „Die heeft ons ook al willen bedriegen, evenals de anderen." (ibid.)

De nieuwe tijd schemert hier reeds door, vreemde elementen worden geannexeerd, maar tevens blijkt dat het derde stadium niet volledig werd bereikt. We horen verder niets meer over de afloop.

21 1897 *Het eiland Waar* (132, 1897, 154)

In verband met de pokken traden verschillende nieuwe medicijnmannen op, waarvan er één op het eiland Waar met zijn propaganda in de richting van de *Koréri* ging. „Hij spoorde de mensen aan om ijverig te zingen en te dansen, dan zouden de pokken niet komen. Verder beloofde hij, dat tegelijk met de *Camphuis* (K.P.M. stomer, K), een schip zou verschijnen beladen met rijksdaalders, stukken blauw katoen, aarden en koperen schotels, geweren, buskruit en hagel, gevoerd door Manseren Jezoes Kristoes, die dat alles onder het volk zou verdelen.” (ibid.) Blijkbaar was de poging van de vorige *konoor* om de zendeling er in te betrekken niet geslaagd, want nu wordt over hem gezegd: „Luister niet naar den zendeling; hij weet er niets van, want hij is niet meer dan een matroos.” (ibid.) Toen de *Camphuis* kwam zonder het beloofde Messiaschip, deelde de *konoor* zijn aanhangers mede, dat het schip oponthoud had gekregen en nu met de volgende mail (twee maanden later) zou komen. Dit werd geloofd en het dansen voortgezet, hoewel er al stemmen opgingen waaruit twijfel sprak. Toen de boot niet kwam verliep de beweging zonder dramatische gebeurtenissen.

22 1901 *Noemfoor*

Een ongenoemde *konoor* zond aan de Controleur van Manokwari twee geel geworden *mares*-bladeren, waarop figuurtjes waren getekend; hierbij was ook een fles water gevoegd. De brengers verklaarden, dat er iemand op hun eiland was verschenen die per prauw noch per schip was gekomen en deze had hun gelast de brief te bezorgen aan zijn zoon de Controleur. De Biakkers vertelden, dat de *konoor* een grote ijzerhoutboom uit de grond had gerukt, doden levend maakte enz.

De *Konoor* had over de controleur gesproken als „mijn zoon.” Deze kwam echter niet naar Noemfoor om hem op te zoeken en daarom ging hijzelf naar Manokwari. In zijn versierde prauw liet hij Mansinam voorbijroeien, want dat zou in de grond zinken wanneer hij er aan land zou gaan.

De Controleur sloot hem echter in de boeien, maar liet hem spoedig weer vrij. Zijn invloed was gebroken. Waarschijnlijk omdat hiermee het bewijs van zijn onmacht en kwetsbaarheid geleverd was.

Van Hasselt Jr schrijft over hem: „Hij leek mij aan autosuggestie te lijden en hield vol uit de hemel te zijn neergedaald.” (134, 98)

Het *konoorschap* staat in verband met kennis van „het geheim.” Die kennis veronderstelt contact met een machtscentrum of met vertegenwoordigers van zulk een centrum. Vast staat dat de Europeanen soms werden beschouwd als zulke vertegenwoordigers. Hun bezittingen en speciale kennis waren daarvan het bewijs. Men maakte zich waarschijnlijk van opgeleide onderwijzers een voorstelling analoog aan de *mons* (shamanen), houtsnijders en smeden, die ook een leerschool moesten doormaken en daardoor kennis kregen van sterke medicijnen en magisch ritueel, van geheimen dus.

Reeds in 1898 toen goeroe P. Kafiar, als kind geroofd en verkocht, naar Biak terugkeerde, zagen de Biakkers in deze landgenoot niet alleen de goeroe, de ingewijde, maar tevens een beeld van de metamorfose zoals de *Koréri* die voorspelt: de slaaf was Heer geworden. Vooral toen hij het Evangelie verkondigde werd dit in verband gebracht met Manggoendi. Met moeite wisten Kafiar en zijn collega de mensen ervan te weerhouden hen als *konoors* te huldigen. (136, 33)

Volgens de geruchten kwam het in 1909 echter wél zo ver. Aan goeroe Kafiar, die zich toen op Maoedori (Soepiori) had gevestigd, werden allerlei oude schulden uitbetaald die men bij zijn familie had. Van heinde en ver kwam men om hem, de eerste Biakse goeroe, te zien. Hij was bezig een eilandje te ontginnen voor een cocoplantage, maar het gerucht ging dat hij een plaats zuiverde om daar Manggoendi te ontvangen, want daar zou de *Koréri* aanbreken. (136, 53) Bij onderzoek bleek dat de goeroe geen aanleiding hiertoe gegeven had, maar wel dat zijn familie de geruchten had helpen verspreiden. In 1952 vernam ik hierover nog, dat een gramfoon, die goeroe Kafiar had meegebracht een van de „wonderen” was, en mede de aanleiding was geweest van de *Koréri* geruchten.

Toen P. Kafiar in 1908 langs Noemfoor naar Biak reisde, heerste daar hongersnood als gevolg van een rupsenplaag. Kafiar bad toen met de mensen voor het ophouden van dit onheil en toen hij er twee maanden later weer langs kwam, stroomden de mensen naar hem toe om hem te danken. De plaag was opgehouden en nu vroegen de mensen hem welke medicijn hij gebruikte om dat te bewerkstelligen. (Van Hasselt Jr, part. brief 15-4-1908).

Iets dergelijks vreesde men toen de Noemfooren hun eerste goeroe kregen. Eén der christenen van Mansinam waarschuwde hen toen in een toespraak om geen *Koréri*-verwachtingen aan de komst van de goeroe te verbinden, zoals zij, naar hij vernomen had, deden. (Van Hasselt Jr, brieven Oc. 1908)

1910 Mamberamo en Manggoendi

Zowel in teksten in proza als in versvorm van de mythe van Manseren Manggoendi wordt medegedeeld, dat Manggoendi naar de Mamberamo-rivier ging.

Toen dan ook in 1910 de Militaire exploratie aan haar Mamberamo-expeditie begon, vroegen de Papoea's zich af wat men daar te zoeken had. De Biakkers meenden, dat aan de Mamberamo de *Koréri* te vinden zou zijn (vgl. pag. 92)

Daar zou Manggoendi vertoeven en dat zou de aantrekkingskracht voor de Kompanie zijn. De Noemforen zeiden: „De Kompanie zoekt goud, dat is de oorsprong en het doel van alle handel.”

Toen in 1884 de Havik op het naar dit schip genoemde eiland in de Mamberamo vastliep, beweerde de toenmalige Korano van Mokmer, dat dit zijn werk was. „Hij zou het water droog gemaakt hebben.” (126, 1887, 52)

De zoon van deze *konoor*, de Korano Amos van Mokmer trok nu in 1910 op verkenning uit naar de Mamberamo. En bij aankomst bleek hij niet de enige te zijn: een groot aantal prauwen, afkomstig van Padaido, Koeroedoe, Jobi, Sowék, Saunek (R. Ampat eilanden), Sarmi en Samber (Biak) was daar reeds. Men vond er echter de expeditie niet, maar wel een Duitser: Moszkowsky, die in een uitvoerig artikel melding maakt van dat bezoek, de dansen voor hem gehouden, etc. Volgens deze schrijver zou de Korano van Mokmer hem 250 km stroomopwaarts hebben opgezocht en hem daarna naar de kust hebben meegelokt. Het gerucht dat hij wonderen kon doen: zand in goud veranderen, doden weer levend maken, etc., schrijft hij toe aan het feit dat hij met veel succes enige patiënten hielp. (246, 327)

De Korano Amos van Mokmer kwam echter tot de slotsom: „Manggoendi is niet bij de Mamberamo, we hebben er alleen een Inggris (Engelsman) gevonden.”

23 1910 Mangginomi van Noemfoor

Het tegendeel van het bericht van de Korano van Mokmer bracht Mangginomi van Bawé naar Noemfoor: „Manggoendi was hem op de Mamberamo verschenen en had hem gelast zijn komst op Noemfoor voor te bereiden. Hij beschreef Manggoendi als een reus, die zeer veel kon eten.” (134, 99)

Mangginomi bouwde een huis op Bawé en riep de mensen op om hem geschenken te brengen. Hij liet de gelovigen een proeve zien van de schatten, die zouden komen als de *Koréri* aanbrak. Hij was n.l. naar Manokwari geweest en had daar blinkende prullen gekocht van de Chinese handelaren aan boord van een K.P.M.-boot. Zo iets hadden de mensen op Noemfoor nog nooit gezien. Hij richtte een groot feest aan, waarop hij vele mensen te gast vroeg.

De trommen werden geslagen, men danste en zong en zodra men in een feestroes was gekomen dan toonde hij zijn schatten." Hij deed daarmee de mensen verstomd staan, zodat ze naar zijn boodschap gingen luisteren. (315, 16) Bovendien had hij in het huis een zolder aangebracht, waar hij enkele jonge vrouwen verborgen hield. Op het hoogtepunt van de dansnacht kwamen deze tevoorschijn en mengden zich onder de dansenden. Werd de opwinding te groot dan verdwenen ze weer naar boven. Dit alles, in het onzekere fakkellicht, bracht de toeschouwers tot de mening, dat het hemelvrouwen waren. Men bracht hem van heinde en ver als tribuut goederen en jonge meisjes. Hemelvrouwen en stapels blauw katoen wachtten de „Radja Papoea" als hij zou komen. Het huis was zo ingedeeld, dat aan één zijde een ruimte was gereserveerd en met een hekwerk afgesloten. Hier mocht het publiek niet komen, dit bleef op een behoorlijke afstand. „Naar men mij vertelde, traden hier zo nu en dan de Koningen van Ternate, Tidore, Djailolo, Batjan, Holland en Engeland op, die dansten ter ere van de vorst der Papoea's, die te komen stond." (135, 28)

Toen Mangginomi in botsing kwam met de goeroes, die hij dreigde te zullen doden en er geruchten kwamen, dat hij de bevolking van Noemfoor opzette tegen het wettig gezag, werd hij door een patrouille onder leiding van luitenant Tydeman op 16 Mei 1911 gevangen genomen en veroordeeld tot vijf jaar dwangarbeid. (323, 256)

Hier is dus wel sprake van een volledige beweging waarvan de invloed ook nog bleef bestaan toen de *konoor* gevangen zat. Herhaaldelijk informeerde men naar zijn terugkomst.

„In Mei 1916 had deze *konoor* (Mangginomi) expiratie van straf-tijd, en toen hij terug zou komen was zijn invloed op de bevolking nog zo groot, dat op de hele Zuidkust van Biak iedere kampong een prauw afvaardigde om hem schatting te brengen en hem schadeloos te stellen voor het geleden leed in de gevangenis van Ternate." (90, 73)

De bevolking van Noemfoor was wegens de toenemende invloed van Bestuur en zending echter niet meer enthousiast te maken voor een herhaling.

24 1920 *Semi- beweging rond de Regent van Tidore*

Het optreden van een Tidorese Regent, aangesteld door de Resident van Nieuw Guinea, werd door de bevolking in verband gebracht met Manseren Manggoendi van wie hij de reïncarnatie heet te zijn. Hij was tot hen gekomen om hen te verlossen van het Gouvernement. De Biakkers gingen in hun verhalen het verst. "Hij is gekomen om belasting en herendiensten af te schaffen. Hij

was boos, omdat het Gouvernement nu al acht jaar belasting geïnd had, terwijl hij het slechts voor vier jaar had toegestaan. De belasting van die vier jaren was bestemd geweest om de bruidsschat te betalen, die zijn vader verschuldigd was om een Hollands meisje te kunnen trouwen. En nu was het zijn streven het teveel betaalde terug te eisen en aan de mensen terug te geven. Hij had tevens geëist de oude adat te herstellen, palmwijn te drinken, meer dan één vrouw te nemen en de oude feesten te hervatten. Reeds waren er *Koréri*-geruchten. Men wilde zijn tuinen niet meer bewerken, geen copra meer maken (volgens een Chinese handelaar) want: hun Koning zou hen verzorgen." (Van Hasselt. Br. 24. 11. 20)

De Regent schijnt tot deze geruchten geen aanleiding gegeven te hebben, maar wel acht Van Hasselt dat de houding der bevolking te wijten is aan het optreden van sommige ambtenaren, die in weerwil van de klachten der bevolking toch werden gehandhaafd en nu verwacht men de hulp van de Regent. (ibid.)

Drie jaar later werd de Regent echter door het Gouvernement naar Ambon geroepen omdat er grote onrust was veroorzaakt door zijn optreden en hij op Noemfoor beweerd had, dat hij Manseren Manggoendi vertegenwoordigde. De onrust, hierdoor veroorzaakt was ook merkbaar op Jappen en Biak. Op Noemfoor begon men varkens te slachten en de huizen te vergroten. Dit alles bewijst, dat ook een beweging kan ontstaan zonder dat een *konoor* daadwerkelijk de leiding neemt.

25 1923 Biak

Dit was een beweging van korte duur en geringe omvang in het dorp Makoeer. Daar kust en binnenland herhaaldelijk op voet van oorlog leefden, was de tocht naar dit dorp in het binnenland niet zonder gevaar. Daardoor bleef het aantal aanhangers gering. (Biakse informant)

26 1926 Biak

Kabarkoeri, van het dorp Sauri was hier de *konoor*. Aanhangers kwamen in hoofdzaak van Wadiboe en Opiaref. Door zijn arrestatie werd de beweging direct in het begin geremd. Men was nog niet aan het vernielen der tuinen begonnen. (id.)

27 ± 1926 Padaido eilanden

De beweging van Korapik was waarschijnlijk dezelfde als die van Morin van Meok Woendi. Hij koos het eilandje Meos Manggwandi als centrum.

Korapik van Meok Woendi rechtvaardigde zijn boodschap

met een beroep op het feit, dat de Oude Man eens een vrouw gezocht had op hun eiland. Deze zou hebben aangekondigd, dat indien de mensen hem weer gingen geloven zijn toorn zou zijn bekoeld en hij terug zou keren. Korapiks boodschap knoopte aan bij de verwachtingen door de Regent van Tidore gewekt. De mensen zouden n.l. Amberi (vreemdeling, in dit geval: Tidorezen) worden. Ze zouden veel geld en bezittingen, een paleis, schepen en dergelijke ontvangen. In de volgende collectieve periode werden veel varkens geslacht, laboevruchten uit de grond getrokken en de tuinen verwoest. Wanneer men radicaal durfde te zijn zouden ook de doden opstaan.

Ook de Biakse emigranten op Noemfoor deden hieraan mee en kwamen naar de *konoor*. Het einde kwam hier door het ingrijpen van het Gouvernement. (Biakse informanten)

28 1927-28 Biak

Over deze beweging die op Korem plaats vond bezitten we slechts het summiere bericht van Hartweg: „De Papoese Messias werd weer eens verwacht en velen hebben hem geestdriftig toegejuicht en hem geofferd. Ook sommige christenen deden hieraan mee. Hij heeft hen weer bedrogen en nu komen de mensen, verontwaardigd en teleurgesteld, en vragen om onderwijs en willen gedoopt worden.” (123, Juli '28)

In de nu volgende periode van tien jaar worden geen bewegingen gemeld van Biak. Of er inderdaad geen enkele beweging geweest is, kan echter niet met zekerheid worden vastgesteld, maar er werd althans niets van bekend. In deze tijd werd nagenoeg dit gehele gebied met goeroe's en evangelisten bezet. Dat voor velen aanvankelijk het Evangelie een boodschap inhield die herinneringen oproep aan hun *Koréri* is wel zeker. Lettende op de achtergrond van het Biakse denken kan misschien gezegd worden: in deze tijd zocht men de *Koréri* in het Evangelie. Dat vrij spoedig werd ingezien, dat men zich daarin vergiste, is echter ook een feit. Typerend was het woord van een ouderling bij het graf van een kind: „Wij weten het nog niet helemaal.”

Later zal bij de grote beweging van 1938-43 echter blijken, dat men zich omtrent het verband tussen *Koréri* en Bijbel wel degelijk een bepaalde voorstelling had gevormd.

JAPPEN EN KOEROEDOE

Cultureel behoort het eiland Jappen tot de Geelvinkbaai. Er worden verschillende talen gesproken, maar in grote trekken kan gezegd worden, dat het in het Noorden door Biak en in het Zuiden door Windessi en Waropen is beïnvloed, terwijl er ook contacten

bestaan met bewoners van het vasteland achter de kuststrook.

Het heldenpaar Koeri en Pasai uit Wandammen zijn ook hier de hoofdfiguren in de mythologie. Bout, die zich in 1924 als eerste zendeling op Jappen vestigde, weet mede te delen, dat de bevolking van dit eiland de zoëven genoemde helden hier uit het bergland achter het dorp Ariépi laat komen. Hoewel men op Jappen Koeri uit het Oosten en Pasai uit het Westen terugverwacht, waarbij Pasai alle voortbrengselen van het Westen zal meevoeren en een tijd van overvloed zal doen aanbreken (Bout), wordt er bij de verschillende bewegingen op het eiland geen melding gemaakt van hun namen. Waarschijnlijk omdat, zoals Bout vermeldt „de Manggoendi bewegingen alleen daar werden aangetroffen, waar Biakse elementen voorkomen.” Bij de reeds weergegeven bewegingen zal het zijn opgevallen hoe telkens ook wordt vermeld, dat mensen van Jappen en Koeroedoe tot de deelnemers behoorden. Of dit alleen Biakse immigranten waren is niet met zekerheid te zeggen. Overigens gaven de mythische figuren ook van de binnenlandbevolking van Jappen toch ook wel een zekere klankbodem voor de Koréri-hoodschap van de Biakkers, Mantemboe en Oenai, twee dorpen in Midden-Jappen kennen volgens Kijne de mythe van een stamvader Mambori genaamd, die het geheim van de verjonging bezat. Hij beweegt zich onder de mensen in zijn vermomming van oude man. Wanneer zijn geheim door zijn vrouwen aan zijn zwager wordt verraden, vertrekt hij en vervloekt zijn vrouwen, die in stenen veranderen. Zijn oude huid verscheurt hij, waarmee tevens het geheim van de verjonging verloren ging.

In de bewegingen op Jappen komt herhaaldelijk de bedreiging voor dat de ongelovigen in stenen zullen veranderen. Hoewel er sedert 1910 contact was met de Zending, duurde het tot 1924 voor de eerste zendeling zich op het eiland vestigde. Dat is ook de reden waarom sedert dat jaar pas iets bekend wordt omtrent voorkomende bewegingen.

29 1925 Jappen

Soemera van Serewin gaf zich uit voor „de Here God.” Hij was in een hoge cocospalm geklommen om daar palmwijn te tappen.

„Daar werd ik” zo vertelde hij „plotseling door een wolk opgenomen en de hemel binnengeleid, waar ik drie dagen vertoefde. Het was daar zo mooi dat ik daar gaarne had willen blijven, maar Manseren Manggoendi zei: „Soemera, ga naar de aarde terug en zeg de mensen, dat bij de volgende maan ikzelf zal komen. Dan zal het tien dagen duister zijn op aarde en daarna zal de zon tien dagen niet ondergaan. Aardbevingen zullen in veelheid en hevigheid woeden. Wat ge dan doen moet, doe dat vlug, verzamel hout,

voedsel, petroleum en slacht al je kippen en varkens. IJzeren potten mag niemand in huis hebben, wanneer de profeet komt. Alles wat de vreemdelingen in het land gebracht hebben moet je weggooien. Ook moet je zorgen voedsel in huis te hebben, wanneer hij komt. Hij wil rijst in bamboe's gekookt. Wie varkens of kippen houdt zal zelf in zoo'n dier veranderd worden." (Bout. P. 1926)

In deze boodschap treft ons de overeenkomst met, maar tevens het verschil tussen Biak en Jappen. De negatieve houding tegen Westers cultuurgoed, behalve petroleum overigens, is een element dat op Biak niet voorkomt.

Dat men naar de boodschap luisterde bewees de stormloop op de toko's voor rijst en petroleum. Geld was er ten slotte niet meer, maar men ruilde stukken blauw goed, borden, kralen dansschortjes — hun waardevolle ceremoniële ruilgoederen — tegen de begeerde zaken in. Toen de toko's uitverkocht waren kwamen stromen van mensen naar het zendingshuis.

„Steeds nam het aantal bedevaartgangers naar de Konoor toe. Soeméra liet mensen van Seroei in het donker een bord zien dat licht afgaf. Ook had hij een vis gegeten, om een poos daarna hen te laten zien, dat het dier weer compleet was geworden. Ieder, die hem bezocht mocht geen andere kleding aan hebben, dan een lendengordel. De bezoekers namen geschenken voor hem mee. De spanning steeg toen de nieuwe maan opkwam, want er was beloofd: „Als jullie de sikkel van de nieuwe maan ziet, weet dan dat ik kom." Men begon zijn varkens te slachten o.a. te Ansoes. (50, 11) Alles werd zorgvuldig voor de vreemdelingen geheim gehouden en de ouderen vertelden aan hun kinderen tijdens hun tochten van eigenaardig gevormde stenen, die vroeger ook mensen waren geweest.

Men werkte niet meer en liet de damar in de bossen achter. De gelovigen bleven bijeen tot de maan bijna vol was, maar er gebeurde niets. Intussen greep het Gouvernement in en tijdens de verhoren van de dorpshoofden trok de *konoor* zich terug en leefde diep in het bos verscholen. Nu gingen zijn vroegere aanhangers hem bespotten en noemden hem Manseren babi (heer der varkens), maar toch verried niemand zijn verblijfplaats." (50, 13) Hij hield zich twee jaar lang schuil.

In deze beweging komen alle Biakse elementen en zelfs een scène uit de tocht van de Oude Man, die bij Opjaref het wonder met de vis verrichtte, voor. (pag. 55)

De anti-vreemdelingen houding, die hier opvalt is waarschijnlijk gestimuleerd door een zeer ingrijpende maatregel van het Binnenslands Bestuur in dat jaar. „Langs de geheele kust van Jappen, werden op hoog bevel de groote familiehuizen afgebroken en verzezen gezinswoningen en nu zijn lampen plotseling een zeer ge-

wild artikel geworden en als gevolg daarvan petroleum.” (Bout Jaarverslag over 1924)

30 1927 Koeroedoe

Dit eilandje, een oud centrum van Biakse emigranten en o.a. bewoond door de kèrèt Samber, wordt vaak genoemd in de geschiedenis. Hongitochten vanuit Korido of Biak hadden nog plaats in 1886, zodat de veronderstelling gewettigd is, dat er een diepgaande vete bestond tussen hen en het moederland. Onderling was de verhouding ook niet bepaald vredelievend. Mogelijk dat het antagonisme tussen de beide hoofdkèrèts Sikowai en Sambèr voortvloeit uit een vroegere sociale tweedeling.

Merkwaardig is het, dat deze Biakse emigranten hun eiland tot een centrum van de Manseren-cyclus hebben gemaakt. De vuurdoop had, volgens hun versie van de hoofdmythe, plaats op Koeroedoe, „daar waar de kèrèts Sikowai en Sambèr wonen.” (250, 50)

Zeer dikwijls behoorden bij voorkomende bewegingen op Biak en elders de mensen van Koeroedoe tot de deelnemers.

Een zeer summier bericht geeft ons de zekerheid, dat op het eiland zelf de bewegingen ook voorkwamen.

„Onlangs wierp een der mannen van Koeroedoe zich op als Manseren Manggoendi. Ze bouwden torens op hun huizen en deden alles wat hun bevolen was. Lang duurde de illusie niet. De Manseren werd gegrepen en toen kwamen ze bij mij en zeiden: „geef ons dan toch een goeroe.” (Bout. P. 1927)

Het Radja Ampat gebied

Bij het overzicht van de Biaks-Noemfoorse emigranten was reeds sprake van zeven verschillende groepen die zich in dit gebied bevinden. De bewegingen kwamen hier niet voor (althans voorzover bekend is) onder de door de oorspronkelijke bevolking geassimileerde Biakkers, zoals een deel van de Moi-groep en die welke opgingen in de Madik. Dit was echter wél het geval bij de Amber van midden Waigeo, waarin een deel van de kèrèt Roembiak, van Sowèk afkomstig, werd opgenomen.

Zoals te verwachten was hebben de Biakkers hier hun mythologie aangevuld met plaatselijke elementen, terwijl ze tevens de hoofdmythe van de Oude Man uitbouwden met gegevens uit het nieuwe geografische milieu, waaraan ze soms namen gaven, ontleend aan de eilanden rondom Biak, daarmee het uiterste Westen verleggend van Meos Befondi en Ajawi ten Westen van Soepiori naar de eilanden ten Noorden van Waigeo. (vgl. de kaart)

De versie van de mythe van de Oude Man, die door de Moslemse Radja's van dit gebied als een rationalisatie van de suprema-

tie van Waigeo over Noemfoor wordt aangewend, luidt in grote trekken aldus:

De oorsprong der vier koningen

Het echtpaar Allaf en Bokidoenia wonend in het dorp Wawjai, vond op zekere dag zes eieren, die ze lieten uitbroeden onder een antieke schotel en een lendengordel van boomschors. Vijf eieren braken open en daar kwamen uit tevoorschijn War, Batan, Djohar, Mohamed en een meisje Pintoke. Dit meisje werd later door de broers in een antiek bord gezet en in zee geduwd. Ze spoelde aan op Noemfoor. Hier werd door tussenkomst van een „djin” uit deze schone maagd een zoon geboren, die ze Oetjili¹) Koerbessi noemde. Een oude schurftige man werd van het vaderschap beschuldigd en de verontwaardigde familie trok weg van het eiland naar Doréh. De jonge Oetjili tekende om de eenzaamheid te breken een prauw in het zand, die op magische wijze in een grote prauw „masoeroen” (*mansoeroe* handelsprauw) compleet met zingende roeiers veranderde. Hij verliet toen het eiland in Westelijke richting. Zijn moeder gaf hem poesaka-goederen mee voor zijn ooms als herkenningsteken. Radja War bleek vorst van Waigeo te zijn geworden, Batan was naar Salwatti overgestoken, Djohar naar Lilinta (Misool) en Mohamed woonde te Kilwoeri (Ceram) als Radja.

Koerbèssi begon daarna een zwerftocht, ontdekte Gébe en bracht dat onder het gezag van de Radja War van Waigeo. Hij trok toen naar Tidore, overwon met magische middelen Ternate en kreeg als beloning een dochter van de Sultan van Tidore, Boki Taiba genaamd, tot vrouw. (162) Het blijkt dat in deze mythe de episode van de Oude Man is ingelast, en tevens gedeelten uit de Fakok en Pasrefi cyclus van de Biakkers.

In dit gebied kunnen zeven Biaks-Noemfoorse emigrantengroepen onderscheiden worden.

1. De Noemforen van Efman en Arar, die hier reeds eeuwen wonen. Ze zijn in 1912 Moslem geworden. Bewegingen kwamen onder hen niet voor.
2. De Beserezen, afkomstig van Sowèk, nu wonend op West Waigeo, Pam en Kofiau. Zij hebben zich vermengd met Tobelorezen van Oost Halmahéra. Hun mythologie is het sterkst beïnvloed door de omgeving. (177, 180)
3. Biakkers van Wardo, Oesba en Mamoribo, nu wonend langs de Noordkust van de Vogelkop, de Oostkust van Waigeo en de Ajau-eilanden. Zij zijn waarschijnlijk de jongste emigranten en behielden geheel hun Biakse karakter.
4. Omka of Kafdaroen van Sowèk, nu wonend op Noord Batanta.

¹ Oetjili of Kaitjili: prins (Tidorees). (65, 294)

Op hun rooftochten naar Ceram en Haroekoe haalden ze slaven die ze adopteerden. Hun cultuur bleef echt Biaks.

5. Biakkers die geheel opgingen in de Moi-stam van de N.W. Vogelkop. Ze waren afkomstig van Sor (N. Biak) en namen de clannaam Malibela aan. Vrees voor de doden, inhaerent aan de Moi cultuur, weerhield hen van deelname aan bewegingen (179)
6. Biakkers van Sowék, die ten dele opgenomen werden in de Madiék-stam achter Mega en ten dele naar Sorong doorvoeren, waarvan de Sengadji's Warfandoe en Warwei afstammelingen zijn. Zij namen geen deel aan de bewegingen.
7. Leden van de kèrèt Roembiak afkomstig van Sowék, die aanspoelden in de binnenbaai van Waigeo en daar opgingen in de Siam of Amber.

31 1931 Ajau-eilanden (178 en 280)

Deze eilanden, ten Noorden van Waigeo, zijn sinds ongeveer 150 jaar bewoond. Daarvóór hadden deze Biakkers zich op Waigeo gevestigd en de oudste legenden omtrent deze groepen dateren ongeveer van het jaar 1500.

Het centrum van de beweging was hier het eiland Réni, waar de kèrèt Faidan de hoofdgroep vormt. De eerste beweging waarover gegevens beschikbaar zijn dateert van 1931.

Réni is het eilandje vanwaar, volgens hun versie van de mythe, de Oude Man vertrokken is en waar hij ook zal terugkeren. Het was dan ook Wasjari Faidan, een forsgebouwde laconieke Biakker, die de bevolking in beroering bracht door zijn boodschap. Hij had een visioen gehad van Manseren Manggoendi en deze zou over tien dagen verschijnen. De wereld zou duister worden en verzinken, maar de gelovigen zouden ontkomen in een grote prauw, waarvan hij het model aan Wasjari had gegeven. Deze tekende het voor zijn aanhangers in het zand. Er zou dan een groot schip komen en via de grote prauw konden de gelovigen embarkeren.

Wasjari was een lid van de hoofdenfamilie, die groot aanzien genoot en de proclamatie-periode werd dan ook fors ingezet. Het gevolg was dat verschillende niet-Biakse stammetjes ook mededen: de Kawé van Sel Pelé en de Amber van Lam-Lam. (zie groep 7 van de emigranten). Het collectieve stadium inclusief de radicale maatregelen werd dan ook snel bereikt. De clan Lapon van de Ambér oogstte alles wat eetbaar was uit hun tuinen. Om zich kenbaar te maken hadden de in de dorpen achtergeblevenen een *korwar* van Wasjari ontvangen, die ze in hun dorpen moesten opstellen.

De ongelovigen en spotters zouden veranderen in stenen, varkens en vissen of demonen. Belasting en herendienst zouden bij de komst van Manggoendi worden afgeschaft.

Op Reni kwamen duizenden mensen bijeen en één berichtgever weef mede te delen, dat de aanhangers zelfs van Noemfoor kwamen. Een groot aantal prauwen van daar naar Reni onderweg, werd onderschept door een Gouvernementsvaartuig en tot terugkeer gedwongen. Op het hoogtepunt van de adventsnachten kwam een Gouvernementsboot de *konoor* weghalen. Hij werd tot acht maanden gevangenisstraf veroordeeld.

We geven hier ter illustratie een officieel bericht en een gerucht.

In de acte van beschuldiging staat: „heeft door het verspreiden van een leugenachtig bericht onrust verwekt onder de Ajau-eilanders en een deel van Waigeo. Beweerde de Manseren of Radja Papoea te zijn.” (280) Hier is de terminologie duidelijk beïnvloed door de tolken, die in het Maleis moesten weergeven wat er eigenlijk aan de hand was. Dit zelfde gebrekkige hulpmiddel voor de weergave van de mythische achtergrond had tot gevolg, dat de wonderlijkste geruchten werden verspreid. Zo vermeldt iemand, die destijds op Sel-Pelé woonde: „Radja itu menjjarkan kabar, bahwa ia ada membuat kapal lengkap dengan serdadu-serdadu untuk mengangkat perang.” Vergelijken we dit bericht met de boodschap van Wasjari en letten we op het karakter van de bewegingen, dan zien we dat er in geen enkel opzicht reden was voor de veronderstelling, dat Wasjari als „Radja Papoea” zou optreden, laat staan dat hij een oorlog zou beginnen middels een schip met soldaten bemand. Het was niet de laatste maal, dat én de taal én de angst deze bewegingen in een volmaakt onjuist daglicht stelden.

32 1932 *Ambérdorpen. Waigeo*

Wasjari was nog in de gevangenis, toen Tanda van het dorp Kabilol als *konoor* optrad. Zijn volksgenoten behoren tot de groep onder 7 genoemd. Ook Tanda sprak van visioenen, die hij gedurende vijf maanden had.

Wegens onenigheid met zijn beide vrouwen leefde hij in de eenzaamheid van de bossen. Aan het riviertje de Kajwat zag hij in een visioen drie gedaanten, die hem in een motorboot naar het eiland Reni brachten. De boodschap die hij daar kreeg van Manggoendi was bijna gelijkkluidend aan die van Wasjari. Apocalyptische gebeurtenissen, aardbevingen en duisternis stonden voor de deur en het schip dat zou komen zou enorme afmetingen hebben: met een prauw zou men een half uur nodig hebben om er langs te roeien. Ook hier moest een prauw voor het inschepen gereed gemaakt worden.

De collectieve periode was ook hier spoedig bereikt. Bij drommen kwamen de mensen naar Kabilol. Het bijzondere van deze beweging was, dat Tanda de menigte vertelde, dat Manggoendi reeds verschenen was, maar eerst moest aansterken. De adventsnachten moesten op de bekende wijze worden gevierd. Tanda sliep op een matras onder een stuk wit katoen. Elke avond ging hij met een fakkel zijn kamer in om de Manseren te gaan zien. Het dansen moest hier acht nachten duren, maar tijdens het hoogtepunt van de laatste nacht vertoonde Manggoendi zich niet en Tanda evenmin; hij was het bos ingevlucht.

De deelnemers gingen verontwaardigd uiteen. Het bleek echter, dat Tanda naar de plaats was gegaan waar hij zijn eerste openbaringen had ontvangen; van daaruit zond hij het bericht, dat hij zou zorgen dat de Manseren toch nog zou verschijnen. Toen greep echter het Gouvernement in en Tanda werd veroordeeld tot één jaar gevangenisstraf. Na expiratie van zijn straf liet hij niets meer van zich horen.

33 1933 Ajau-eilanden

Tanda was nog niet ontslagen toen Wasjari terugkeerde en opnieuw begon. Zijn boodschap was ditmaal duidelijker omschreven. Manggoendi, die hem verscheen, had een rossige huidskleur, zijn haren stonden in een krans om zijn hoofd en hij beval Wasjari een huis te bouwen, terwijl hij hem een kruik met geneeskrachtig water gaf, waarover hij van tevoren geblazen had. Binnen korte tijd liep het aantal aanhangers in de honderden en werd begonnen met de bouw van het huis. De adventsnachten werden ingeluid door een algemene „*Wor banngamor*” (dans om vreemde invloeden af te wasen). (zie 177,306) Toen het verwachte resultaat uitbleef kreeg Wasjari een nieuw visioen: de komst was uitgesteld en Wasjari mocht het huis zolang gaan bewonen, tot het gereed was. Intussen genas Wasjari de zieken met water uit de kruik. Het Gouvernement greep toen voor de tweede maal in en ditmaal werd de *konoor* voor vier maanden veroordeeld.

Wasjari had echter een boodschap achtergelaten, die ik hoorde van de bewoners van de Ségét, Moi-Segin, uit het uiterste Zuidwesten van de Radja Ampat op een enorme afstand van Ajau gelegen. Zijn invloed was dus ook ditmaal groot geweest. De belofte luidde: „Over drie jaar zal de Manseren toch komen met zijn grote boot. In de boot zal een boom groeien, die twee soorten vruchten geeft. De jonge mannen behoeven geen vrouwen meer te zoeken, ze kunnen wachten op de hemelvrouwen, die met het schip zullen komen.” Het bleek me dat de mensen van Ségét ook reeds tribuut hadden gezonden naar Réni.

Toen Wasjari vrij kwam, was op verzoek van de bevolking op zijn eiland reeds een goeroe geplaatst. Hijzelf hoorde in de gevangenis eveneens het Evangelie en sloot zich bij zijn dorpsgenoten aan. Vlak voor de overgang nam hij het initiatief tot een grootse afscheidsdans van één nacht. Naar het verslag hierover te oordelen, kan men dit afscheid beschouwen als een verantwoording van de overgang naar het Christendom aan de voorouders én Manseren Nanggi. Men riep n.l. voor het laatst de doden op en gaf in een lied een verklaring van hun beslissing. Bij een laatste *Fan Nanggi* (zie pag. 16) deed men hetzelfde voor de Heer Hemel. De rationalisatie luidde: „Jezus Christus is de openbaring van Manseren Nanggi.” Men zou dit syncretisme kunnen noemen, maar hierbij mocht men niet uit het oog verliezen, dat gedurende vier jaar Evangelieprediking Manseren Nanggi geleidelijk was uitgerust met de eigenschappen van Manseren Allah, over wie ze dagelijks hoorden spreken.

34 1934 *Batanta*

Aan de bewegingen 31 en 33 hadden weinigen van de 2e en 4e groep Biakse emigranten deelgenomen. De *konoor* van Jensawai (Noord Batanta) Warbesren zette op fanatieke wijze een beweging in, die voornamelijk aanhangers vond onder deze groepen. Het merkwaardige van zijn „visioenen” was, dat hij sprak van Manseren én Inseren Seinona (= de vrouw van Manggoendi). Hij zag twee personen in het zwart gekleed. De Vrouwe (*inseren*) deelde hem mee, dat Manggoendi op aarde zou komen. Ze moesten een huis voor hem bouwen. Zij zegende een kruik met water: degenen, die hiervan dronken zouden vrij zijn van ziekten en kwalen en niet sterven. Warbesren moest tribuut eisen in de vorm van parels, amber, paradijsvogels, schildpadden, matten en dergelijke.

In de collectieve periode gaf de *konoor* een heropvoering van zijn visioen terwijl hij de stem van Inseren Seinona nabootste. Hij werkte ook met een spiegel. Apocalyptische rampen zouden ook hier de komst van Manggoendi begeleiden. De deelnemers dronken allen van het „heilige water,” waarin Spaanse peper was gemengd.

Na de gevangennamen van Wasjari en Tanda ging men uiterst geheimzinnig te werk met de propaganda. Toch kwamen de deelnemers behalve van de 2e en 4e groep ook van niet-Biakse kant: n.l. de Tiping van Noord Salwatti en weer de mensen van Ségèt. Ook nu weer praatten deze laatsten hun mond voorbij zodat het Gouvernement ingreep vóór het hoogtepunt van de adventsnachten was bereikt. Warbesren was een nerveus type en zijn psychisch evenwicht uiterst labiel. Voor het gerecht herriep hij zijn verklaringen, maar toen hij de uiterst zware straf van vijf jaar kreeg

en naar Ternate werd vervoerd, verzekerde hij bij zijn afscheid de mensen niet misleid te hebben. Een oude man uit zijn dorp vertelde mij: „Als hij weer vrij komt, gaan we allen naar een afgelegen eiland, waar geen Kompanie ons kan vinden, en daar zal Manggoendi ons verschijnen.”

Toen Warbesren na jaren terugkeerde, hield hij zich echter rustig. Ik bezocht hem enkele malen. Hij was zeer somber gestemd, want al zijn kinderen, ook die hij kreeg bij een jonge vrouw, die hem als tribuut was gegeven, stierven en dit werd door zijn dorpsgenoten beschouwd als een straf: omdat hij naar „de Macht” had gegrepen. Maar nog in 1951 beweerde hij dat alle christenen door een bandjir zouden omkomen, dat hij „koning” (Manseren) zou worden en een sarongfabriek zou ontvangen, waarin degenen die hem tribuut kwamen brengen een aandeel zouden hebben. Tot een beweging is het echter tot nu toe nog niet gekomen.

35 1936 Pam

De bewegingen 31, 32 en 33 waren begonnen in dorpen waar de Zending nog niet, en die van 34 waar ze slechts zeer kort werkte. In Pam was reeds sedert acht jaar echter een goeroe.

Pam was desondanks evenals de andere Beserese dorpen, een hecht bolwerk van het shamanisme, waar de *Mon* een gevreesde en gevierde persoonlijkheid was. Njawamos de *konoor* en zijn secundant Taboelan, die op Arefi (Noord Batanta) woonde, waren beiden mons. De boodschap via visioenen ontvangen was hier dezelfde als van Warbesren. Merkwaardig was echter de volgende toevoeging: De Manseren, die ook hier door de mond van Inseren Seinona zijn openbaringen zond, gaf te kennen, dat hij een oorlog tussen Japan en Holland zou bewerkstelligen. In die strijd zouden alle blanken worden gedood. Njawamos zou de goeroe van Pam en Taboelan die van Arefi vermoorden, terwijl de laatste tevens de Pandita (schrijver dezes) zou moeten onthoofden, wanneer het grote hemelschip met 10 masten en evenveel schoorstenen zou verschijnen. Ook hier greep het Gouvernement in en Njawamos stierf in de gevangenis op Sorong in Juni 1938. Van Taboelan hoorde ik na zijn vrijlating de boven vermelde bijzonderheden. Op mijn vraag hoe hij over zijn opdracht oordeelde zei hij: „Ik zou het van U heel jammer hebben gevonden, maar ik zou het toch gedaan hebben.”

Na deze beweging waren er af en toe geruchten, die soms juist, maar meestal van alle grond ontbloot waren. Zo is, alleen op grond van onvoorzichtige uitlatingen, in 1937 de oude man, die mij de boodschap van Warbesren vertelde, gevangen gezet en aan de gevolgen van de opsluiting overleden. In die jaren en daarna

waren er telkens geruchten van bijeenkomsten op eenzame eilanden. Het is zeer waarschijnlijk dat er daar inderdaad bewegingen voorkwamen. Zonder ingrijpen valt echter elke beweging na het hoogtepunt van de laatste adventsnacht geruisloos uiteen.

36 1941 Ajau-eilanden

Een buitengewoon nerveus type kreeg visioenen en nu was er wel degelijk sprake van syncretisme; hij verwarde de figuren van Manggoendi en Christus. De aantekeningen van een met hem gehouden gesprek zijn helaas verloren gegaan in de Japanse tijd. Deze jonge man kende ik reeds jaren. Gewoonlijk uiterst bedaard, was hij nu ten prooi aan een hevige innerlijke spanning door visioenen veroorzaakt. Als gevolg van zijn mededelingen was er in het dorp ook reeds een zekere opwindning merkbaar.

Pas na een rustig gesprek van uren kwam hij tot kalmte. Ik ben er evenwel van overtuigd, dat wanbegrip en gewelddadig optreden hier een beweging zou hebben veroorzaakt. Door het op rustige wijze afreageren bleef deze „konoor” in het individuele stadium.

37 1947 Jefbo

In de Memorie van Overgave 1947 van controleur Hoogeveen (162) wordt melding gemaakt van een beweging op dit eiland van het Moi-volk (groep 5). De summiere gegevens luiden: „Een jongeman preekte de a.s. heilstaat van een „dolce far niènte,” en bewoog de bevolking hun dagelijks werk in de steek te laten. Deze jongeling had steeds een geit bij zich en de beweging eindigde toen hij ziek werd.” De samensteller blijft verder in gebreke ons mede te delen waaruit dat „zalig niets doen” zou bestaan. Zijn informanten hebben dat waarschijnlijk wél begrepen daar ze spraken van een Manseren-beweging. Blijkbaar was ook hier de collectieve periode reeds ingetreden, maar dit valt niet met zekerheid uit te maken.

De geruchten van de grote beweging van 1938—43 drongen wel door tot het Radja Ampat gebied, maar van deelname is niets bekend.

VIII DE BEWEGINGEN VAN 1938—1943 OP BIAK NOEMFOOR EN JAPPEN

Bij de weergave van deze uitgebreide bewegingen werd van omvangrijk ongepubliceerd materiaal gebruik gemaakt. Om verschillende redenen worden de namen van de informanten niet genoemd; wel zal worden aangegeven van welk eiland de berichtgever afkomstig is.

Om de spanning, door geruchten en berichten te weeg gebracht, te kunnen begrijpen, volgt hieronder een zo letterlijk mogelijke weergave. De betrouwbaarheid van deze poging tot rubriceren en het in chronologische volgorde plaatsen van een conglomeraat van vaak zeer tegenstrijdige gegevens, steunt op een vergelijking van data uit verschillende streken afkomstig.

1. ± 1938 *Het begin van de beweging op Soepiori*

Angganitha Menoefaoer was hier jarenlang de hoofdfiguur.

Zij werd omstreeks 1905 geboren en droeg vóór haar doop op 25-9-1932 dezelfde naam als haar stammoeder door wie de verwantschap met Manggoendi een feit werd, n.l. Inserensowèk. Zij was getrouwd en had drie kinderen. Ze moet een bijzonder begaafde vrouw zijn geweest, die bekend stond als dichteres. Later werd, tijdens de grote beweging, gezongen en gedanst met gebruik van de teksten van haar liederen.

Er wordt verteld dat haar man en één van haar kinderen stierven terwijl ze rondtrokken in de Radja-Ampat eilanden. Van verdriet werd ze ziek, kreeg beri-beri en een huiduitslag. Ze verwaarloosde zichzelf en ging daardoor van dag tot dag achteruit. Ten slotte bracht men haar naar het eilandje Aiboeranbondi, waar ze als een verstotene in haar onderhoud voorzag door al kruipende wortels en bladeren van het land en schelpdieren van de riffen te zoeken. Af en toe kreeg ze bezoek van haar zoon, die wat voedsel en water bracht. Eén van de Biakse informanten deelde mee, dat ze bovendien zo nu en dan werd opgezocht door een Islamitische handelaar (een aange trouwd familielid) die haar allerlei „toverkunsten” zou hebben geleerd.

Op zekere dag, zo vertelde ze later, kreeg ze bezoek van een „man.” Deze troost haar, geeft haar voedsel en medicijnen, zodat ze geneest. De vreemde bezoeker zegent haar en zegt dat hij haar benoemt tot boodschapster en leidster van het leven, dat geen einde zal nemen. Land en volk van Nieuw Guinea moeten door haar worden vernieuwd; zij zal de *Koréri* doen aanbreken. Toen ze inderdaad genezen bleek ging ze naar het eiland Insoembabi, waar ze haar verwanten aantrof. Dezen geloofden hun ogen niet. Haar komst was als een verrijzenis, want men had eerder het

bericht over haar dood verwacht dan haar zelf. Toen ze vertelde wat er gebeurd was, waren allen diep onder de indruk. Ze bleef op Insoembabi wonen, doch haar roem verbreidde zich over de Biakse eilanden. Daarvoor zorgde haar familie, die ijverig propaganda ging maken. Ze kregen daarbij de opdracht mee, dat niemand van dit alles ook maar iets mocht vertellen aan het Bestuur of de vertegenwoordigers van de Zending, de goeroe's en ouderlingen.

Overal werd rondverteld op welke wijze Angganitha genezen was en al spoedig volgde haar eigen verklaring omtrent de MAN die haar bezocht had. Het was volgens deze verklaring Manarmakeri, Kajan Sanau of Kajan Biak, die haar had genezen. Hij had haar aldus toegesproken: „Ik heb uw ellende aangezien, en alles wat gij hebt moeten verdragen, het leed en de vervolgingen en alle onderdrukkingen onder vreemdelingen. Ik wil u een heerschappij geven, waarin het altijd vrede zal zijn, en daarom zal uw naam zijn: *Bin Damai* of *Nona Mas ro Judea* (Vrouw des Vredes of De Gouden Jonkvrouw van Judea). Heden zend ik u om uw volk naar de *Koréri* te leiden. Opdat deze zal komen zult gij nimmer bloed vergieten, want bloed zal het pad naar de *Koréri* versperren, omdat ik weet dat uw volk een volk is, dat van oorlog houdt. En dit zal het teken zijn voor u allen: de vlag, die over geheel Nieuw Guinea zal waaien n.l. blauw, wit en rood: trouw, vrede en moed, of: van boven daalt vrede of oorlog neer. Ik ben *Kajan Sanau* die uit het Westen gekomen is en de oorlogen der wereld voert. Wees niet bevreesd, want grote volken zullen oorlog voeren en dat volk, dat weldoet aan u allen, dat zal de wereld overwinnen. Wanneer uw recht en uw vlag, o Irian niet worden erkend, wanneer gij toch weer zult worden onderdrukt, dan zal een derde wereldoorlog de gehele wereld verwoesten. Maar ik, *Kajan Sanau*, leidt de wereldoorlog, wees niet bevreesd.” (Mededelingen van Koeri van Noemfoor)

Gedurende twee jaar ging dit bericht, dat in omvang toenam — naarmate de tijd verstreek en de geruchten over de wereldoorlog sterker werden — langs de eilanden.

Aanvankelijk was het vooral de wonderbare genezing, die de aandacht trok. Vele zieken werden naar Insoembabi gebracht, want men beschouwde Angganitha als een vrouw beschikkende over grote geneeskrachtige gaven. Ze begon al spoedig flessen met medicijn uit te reiken. Langzamerhand namen de geruchten toe, men ging in Angganitha een heel bijzondere vrouw zien en begon haar te vereren. Honderden mensen kwamen op het eiland om haar te zien, hulp te vragen voor zieken en om te luisteren naar haar liederen. Men zong nachten lang en raakte diep onder de indruk. De van het eiland teruggekomenen vertelden van vreemde dingen die ze hadden gezien: 's nachts straalde een wonderlijk licht van het lichaam van de *Bin Damé* uit.

Ook haar huis was wonderbaarlijk verlicht en elke nacht stonden er doden op, die zich mengden onder de levenden en de liederen meezongen.

Alle deelnemers zongen mee in de hoop, dat ook *hun* doden zouden opstaan. Sommigen zagen een groot licht in de toppen der bomen, anderen de schaduwen van schepen in de maanlichte nachten, en een gouden ladder stond vanuit de hemel op het eilandje Aiboeranbondi, dat men nu Bethlehem noemde.

De schaduwscampen zouden komen en veranderen in het grote schip, waarmee *Manarmakeri* met zijn vrouw *Insoeraki* en hun zoon *Manarbew* en diens oom *Sanerar* op Insoembabi zouden landen. Al de Biakkers moesten bidden, de geboden houden, zichzelf reinigen en de dag van de vernieuwing der wereld tegemoet zien. Wanneer Biak de beloften des vredes zou houden, dan zou de gehele wereld in vrede leven. Dit waren de regels:

- 1 Vergiet geen bloed, want bloed verhindert de vernieuwing (*Koréri*.) Wanneer de Biakkers gaan vechten, zal de gehele wereld worden verwoest door oorlogen.
- 2 Eet geen varkensvlees noch laboevruchten of -bladeren, het was uit toorn daarom dat *Manarmakeri* van Sopen vertrok.
- 3 Alle dieren, die van huid verwisselen, zijn het beeld van de *Koréri*, eerst ze daarom en eet ze niet.
- 4 Baadt niet in zee, maar overgiet u met zoet water.
- 5 Eet niet van de vis *Inmanen*, waarvan zijn vriend *Padawakan* de kop en de mensen van *Samber* de staart kregen, want deze werd gevangen door *Manarmakeri* met zijn gouden staf.
- 6 Het is verboden 's nachts een vuur te stoken, want dat is de tijd dat de heerlijkheid van *Koréri* openbaar zal worden en het *Manseren*-schip komt.

Dit alles werd bekend langs de kusten van Biak vóór dat iemand der officiële personen er iets van merkte. De aandacht werd echter getrokken door het feit dat er telkens zovelen lang afwezig bleven en geheimzinnig deden over hun tocht. Toen werd er een onderzoek ingesteld op Insoembabi en ontdekte men wat zich daar afspeelde. De Hulp-Bestuursassistent en de zendeling van *Korido* spraken met de mensen van *Sowèk* en gaven de raad de beweging te staken en *Angganitha* naar *Sowèk* te halen. Toen *Angganitha* hierin niet toestemde werd er bericht gezonden naar de Bestuursassistent van *Bosnik* en deze zond een patrouille veldpolitie naar het eiland. Alle huizen, waaronder dat van *Angganitha* werden in brand gestoken. Aan de mensen van *Sowèk* werd verboden weer huizen te bouwen op Insoembabi.

Dit optreden had een averechtse uitwerking. Binnen enkele

maanden waren er meer huizen dan ooit; bij honderden stroomden de mensen er heen.

Toen dit de autoriteiten ter ore kwam, nam een tweede patrouille veldpolitie Angganitha gevangen en bracht haar naar Bosnik, vanwaar ze ter berechting werd doorgezonden naar Seroei.

Het waren haar dorpsgenoten, die haar naar Bosnik hadden geroeid en nu opdracht kregen haar naar Seroei te brengen. Volgens een andere lezing werd ze rechtstreeks van Korido naar Seroei geroeid. Haar dorpsgenoten en zelfs familieleden waren de hoofdgetuigen te Seroei. Deze Sowèkkers, die als handelaars in vis en tovermiddelen in vroeger dagen gewoon waren, met vreemdelingen in contact te komen, en die ook als beroemde smeden overal heen trokken, wisten te Seroei een gunstige indruk te maken op de Controleur. Ze beweerden, dat de geruchten overdreven waren en dat het bovendien niet in de bedoeling van Angganitha lag om de aandacht te trekken. Zij zelf deed verlegen en stamelde slechts enkele woorden. Op hun belofte, geen gasten meer te zullen ontvangen voor Angganitha mochten de Sowèkkers haar weer meenemen.

Zo arriveerde Angganitha na een afwezigheid van enkele maanden weer op Sowèk. Dit was eind 1941. Haar terugkeer werd als een overwinning beschouwd en gevierd. Tot nu toe waren steeds allen die zich als *konoor* opwierpen door het Gouvernement gestraft en vaak buiten Nieuw Guinea gezonden, waar ze meestal op Temate hun straf tijd doorbrachten. Honderden kwamen haar nu opnieuw bezoeken, haar boodschappen richtten zich thans direct tegen Bestuur en Zending en hun vertegenwoordigers. De laatsten hadden n.l. de zending gewaarschuwd, dat er zo velen steeds afwezig waren, en deze had zijn invloed aangewend om de beweging tot staan te brengen.

Deze tweede periode van Angganitha kenmerkt zich dan ook door een veel fellere houding, gepaard met bedreiging van de gouvernements-ambtenaren. Indien ze het zouden wagen op Judea (Insoembabi) te komen zouden hun prauwen of schepen in stenen veranderen of op de riffen te pletter lopen. Inmiddels was de oorlog met Japan uitgebroken, en de geruchten daarover deden overal de ronde, hetgeen meebracht dat de aandacht van Angganitha werd afgeleid en haar invloed vrijwel ongehinderd sterk kon toenemen.

Dan komen er berichten, die vertellen van massa-bijeenkomsten op Insoembabi. Twistgesprekken en gevechten breken uit tussen hen, die vast houden aan het Evangelie alléén en de *Koréti*-aanhangers. De laatsten trachten uit de bijbel te bewijzen, dat hun beweging niet in strijd is met het Evangelie. Als dit niet gelukt spreken deze aanhangers van bedrog. De vreemdelingen-zendelin-

gen en goeroes hebben een blad uit de bijbel weggelaten. Juist dat gedeelte waarin staat dat Jezus eigenlijk Manggoendi is.

Reeds in 1861 had een Noemfoor, toen hij de boodschap van het Evangelie had gehoord, zendeling Jaesrich toegevoegd: „De Hollanders noemen hem Jezus en de Noemfoors Manggoendi, maar het is eigenlijk hetzelfde.” (127, 84) Deze overtuiging bleef bij sommigen bestaan ook al werd dit niet altijd openlijk uitgesproken. Het aanvankelijk enthousiasme voor het Evangelie hing daar in sommige gevallen ook mee samen. In het historisch overzicht gaven we daarvan enkele voorbeelden.

De vreemdelingen uit het Westen, aanvankelijk als teruggekeerde voorouders aangezien en later als dragers van de boodschap van Manggoendi, die naar het Westen was gegaan, gaven volgens deze opvatting hun geheim niet prijs. Ze noemden zich christenen, waren allen in een betere maatschappelijke positie dan de bevolking en konden het zich veroorloven de mensen bevelen te geven, belasting van hen te heffen en hen in de gevangenis op te sluiten voor overtredingen, die de bevolking zelf als heldendaden aanmerkte (heksenmoord en koppensnellen). Dit alles gaf voedsel aan de mening, dat er iets essentieels geheim werd gehouden, n.l. dat Jezus Christus eigenlijk Manggoendi was, dat Hij op Meok Woendi was geboren maar dat de vreemdelingen dit verzwegen voor de bevolking, die toch Zijn wettige erfgenamen waren, om niet gedwongen te worden Zijn erfenis: macht over leven, dood en rijkdom, aan de rechthebbenden af te staan.

Uit die tijd stammen de namen „Maria” voor Angganitha, „Bethlehem” voor het eilandje waar ze als verworpeling het eerst vertoefd had, „Judea” voor het eiland Insoembabi en „Gadara” voor Rani. Gadara was immers de plaats, in de Bijbel genoemd, waar de onreine geesten verbleven in de graven. (Mark. 5: 1–20, Luk. 8: 26, 37) Later was daar ook het hoofdkwartier van het Korérléger en men interneerde er de Amberi's. In Angganitha's eerste periode werden er de „zieken naar de geest,” n.l. zij die oorlog wilden en bloed hadden vergoten, heengebracht. Sampari, de Morgenster, werd „Gabriël” genoemd naar de Engel, die de geboorte van Jezus aankondigde. (Luk 1: 26) Insoraki (= de hongitochtvrouw), de jonge vrouw van Meok Woendi, werd nu „Maria” genoemd naar de moeder van Jezus. Sommigen noemden haar zoon Konori of Manarbew (de laatste naam betekent volgens de informant Koeri: de vredebrenger), „Jesoes.” Deze naam wordt dan aldus verklaard: Je-soes (groot door de moederborst) vanwege de boezem van zijn moeder, die door de maresvrucht werd getroffen.

Bij de latere decentralisatie geven verschillende groepen hun eigen landstreek bijbelse namen.

Aanvankelijk trad Angganitha niet als *konoor* op. Haar beleve-

nissen, de wonderbare genezing en het feit dat ze flessen met medicijn uitreikte wijzen er op, dat de — vooral bij de Noemforen bekende — „klassieke” volgorde bij het optreden van een *konoor* ook bij Angganitha te constateren valt. De *konoors* traden n.l. dikwijls eerst als *mon* (medicijnman) op om dit in een later stadium te verbinden met shamanistische praktijken. Het contact met de doden was meestal voorwaarde voor het *konoorschap*. Nu lag het potentiële *konoorschap* reeds in de ervaringen van Angganitha opgesloten. Haar verwanten zullen daar zeker gebruik van gemaakt hebben en de propaganda in die richting hebben geleid. De „boodschappen” die ze uitgaf zijn pas veel later opgetekend en deze waren toen reeds aangevuld in verband met de veranderde situatie.

Toen eenmaal het woord *Koréri* was genoemd, wist iedereen waar hij aan toe was. De bijeenkomsten op het eiland, eerst terwille van de genezing van patiënten belegd, kregen weldra het karakter van de „adventsnachten,” zoals we die beschreven.

Zoals bij alle bewegingen wel het geval zal zijn geweest, was er ook hier direct een groot onderscheid tussen de deelnemers. De informanten spreken van echte-*Koréri*-mensen en van deelnemers in het algemeen.

Bij de eersten kwamen verschijnselen voor van extase, gevolgd door glossolalie. Nu is dit niet iets bijzonders. Over de gehele wereld komt het voor onder soortgelijke omstandigheden. Men zou het een soort massa-psychose kunnen noemen, waarvoor sommigen speciaal gevoelig zijn. Leeftijd of sexe spelen hierbij geen rol. Een Biakse informant weet mee te delen, dat het ook bij kinderen van 8—10 jaar voorkwam en zelfs in vrij normale omstandigheden in de *Koréri*-perioden. Ze vielen dan flauw, zakten van hun zitplaats en begonnen wartaal te spreken. Hier volgt de bijzondere procedure van de adventsnachten te Insoembabi naar de gegevens van de deelnemers hieraan.

Het begon meestal met het gemeenschappelijk zingen van door Angganitha gedichte liederen. Het waren beurtzangen meestal in de *bejuser-* of *kankarem*-vorm (verhalende of vraag en antwoordvorm).

De samenzang van mannen en vrouwen heeft iets aangrijpends door de wijze waarop de zware mannenstemmen de lagere registers doen horen, waaruit de vrouwenstemmen of de hogere tenoren der mannen de melodie als het ware losscheuren uit de sombere oerklemming der zware bassen van mannenstemmen en tromgedreun. Er is iets in van de worsteling van een prauw over de woelige golven van de zee. De indruk, die dit zingen maakt, is altijd merkbaar, ook als vreemdeling ondergaat men die. Vooral wanneer er honderden deelnemers zijn, is het aangrijpend.

Deelnemers beweerden: „Wanneer we meezingen is het alsof we

na enige tijd in een geheimzinnige wereld vertoeven." In een uit het Biaks vertaalde tekst van een informant staat: „Oleh karena pergerakannya dengan lagoe lagoe jang sangat menarik perasaan orang, maka achirnja ada roh jang mengerakan lidah orang akan berkata dengan roepa-roepa bahasa” (door de gevoelsbewegingen, veroorzaakt door de aangrijpende melodiën, is er ten slotte een geest — die over hen komt — die hun tongen in beweging brengt zodat ze spreken in verschillende talen).

Bij dit laatste wordt bedoeld op de optredende glossolalie, deze procedure wordt als volgt door een ooggetuige beschreven: „Bij aankomst op het eiland voegen zich de bezoekers, na door de wachters die stoer en stram in de houding staan ontvangen te zijn, bij de aanwezigen. Ze zingen mee wanneer tegen zonsondergang de tijd daarvoor is aangebroken. Wanneer allen onder de invloed van de liederen beginnen te komen en de wereld voor hen onwerkelijk is geworden, (vaak ook doordat men geen voedsel tot zich genomen heeft) treedt Angganitha naar buiten.

Het is intussen donker geworden, laag branden de vuren, en alles is in een rossige schemer gehuld. Degenen die deel willen nemen staan op en gaan haar tegemoet. Zij grijpt hen één voor één bij de handen en zegt letterlijk: „Jesoes Christoes en de vrij(heid).” Terwijl ze de handen stevig vasthoudt, beweegt ze langzaam haar bovenlichaam heen en weer onder het uitspreken van vreemde klanken. Het lichaam van de leerling begint dan te schokken en ten slotte sterk heen en weer te schudden. Het is de geest die komt, en wier naam ze ten slotte ook gaat noemen. Het kan zijn Saul, David, Adam, Johannes of een andere bijbelse figuur. En het is deze naam die de leerling zelf ook krijgt als zijn of haar *Koréri*-naam. Soms ook zijn het namen van overleden verwanten van de kandidaat. De leerling, die buiten bewustzijn is geraakt, begint dan te zingen met een wonderlijk hoge stem en spreekt woorden die alleen Angganitha kan verklaren. De geesten van de genoemde figuren worden op verschillende wijze gekwalificeerd. De geest van Adam b.v. brengt vrede, die van Henoch strijd. De „bezetene” gaat voort met zingen en het lichaam is wonderlijk kil, de ogen naar boven gedraaid en de stem hoog en benauwd. Wanneer het spreken ophoudt, valt de kandidaat neer. Soms ook zijn het kwade geesten die over de mensen komen, en deze moeten dan door Angganitha worden uitgebannen. Het zijn de geesten van Koeri en Pasai, twee mythische helden, en die van slangen, krokodillen, varkens, zeegeesten of spoken van de rotsen.”

Er zijn verschillende methoden om door de geesten te worden beziel en aan de glossolalie deel te nemen.

1e Onder leiding van de „Priesteres” van de *Koréri*, Angganitha, die al wat in verband staat met de *Koréri* onderwijst. Wanneer

de leerlingen niet reageren op het vastgrijpen van haar handen wordt hun de oorzaak hiervan door haar genoemd: Er zijn nog vele onbeleden zonden die de geesten verhinderen om te komen. Onder „zonden” moet men hier verstaan: overtreding van de Koréri-regels, zoals die boven zijn aangegeven. Tijdens de lessen wordt er op de zandlopervormige trommen geslagen.

2e Er zijn ook mensen, die zeer gevoelig zijn en zo onder de indruk komen van het gezang, het geluid der trommen en de gehele sfeer van de bijeenkomsten, dat ze vanzelf gaan beven en soms plotseling met vreemde keelklanken beginnen te spreken. Deze categorie heeft dus de hulp van Angganitha niet nodig.

3e Een derde categorie bereikt het hoogtepunt door zich eerst een roes te drinken aan palmwijn en doet dan spontaan mee aan de glossolalie. Onder hen zijn er, die uiterst overmoedige taal uitslaan, onkwetsbaarheidswater drinken en menen dat ze niet getroffen kunnen worden door vijandelijk geschut- of gevecht.

Wie op één van deze wijzen deelgenomen heeft aan de glossolalie is een ander mens geworden. Zij binden zich een witte doek om het voorhoofd, gaan gekleed in een lendengordel en dragen een bamboekam met haneveren in het haar. Na deelname is hun lichaam bijzonder slap, ze kunnen het scherpe zonlicht niet meer verdragen en blijven overdag in de schaduw. Slechts langzamerhand keert hun oude lichaamskracht terug. Sommigen bouwen voor de Koréri-mensen hutten van bladeren, waarin ze verblijven tot ze weer normaal zijn.

Angganitha kwam door deze gebeurtenissen steeds meer in het middelpunt te staan. Sommigen gingen haar als een godin vereren en volgens de informanten maakte ze verschil tussen *Koréri* en *Koróre*, de heilstaat en de vooruitgang (*Korore* is de Biakse uitspraak voor de naam Tidore). Judea werd verbonden met het eerste, Gadara met het tweede. Vooruitgang kan volgens deze opvatting slechts worden bereikt door oorlog en bloedvergieten. Ongewijfeld heeft de verbinding: Tidore-Gadara-voortgang iets te maken met het verleden, toen de Tidorese hongivloten, vaak met Biakkers zelf als roeiers overal op rooftocht uittrokken. En de verbinding gelegd tussen voortgang en oorlog is stellig door de Japanse invasie beïnvloed. Ook de vlag ondergaat nu verandering. Midden in het blauw van de omgekeerde Nederlandse driekleur wordt een witte ster (*Sampari*) aangebracht en in de witte baan een liggend blauw kruis. Daarnaast koos men een nieuwe vlag, geheel wit met daarop hetzelfde blauwe kruis. Deze werd beschouwd als de christelijke kruisvlag en als tegenhanger van de Japanse vlag

met de opgaande zon. Later werd deze vlag in de strijd voorop gedragen, waarbij de krijgskreet was: Jesoes Christoos en de vrij(heid). Deze kreet werd soms ook in spreekkoor aangeheven door mannen die tegen de Japanners zouden optrekken. Men hield dit zolang vol — terwijl men elkaar bij de hand houdend rondom de vlag stond opgesteld — dat sommigen zich als waanzinnigen gedroegen.

Door het optreden van het Gouvernement tegen de beweging, en door de bij de vrijlating van Angganitha geuite bedreiging dat bij een eventuele herhaling zware strafmaatregelen zouden volgen, vertoont de tweede periode van Angganitha een meer reactionair karakter. Met medewerking van haar verwanten werd een nieuwe organisatie opgebouwd. Voor elk dorp werd een vertegenwoordiger benoemd die de titel kreeg van *Damé* (Vrede). Plechtig werden deze mannen door Angganitha ingewijd.

Zij gaf hiermee blijk haar volk te kennen. In het gewone leven zijn bijna allen gelijk, uitgezonderd mannen met erfelijke waardigheden, zoals in de inleiding uiteengezet is. Niemand durft, zonder daartoe officieel het recht te hebben, zelfstandig op te treden; hij zou zich blootstellen aan de spot van zijn medemens. Alleen een *titel* geeft hem daartoe het recht, geeft hem autoriteit, is als een certificaat. Men kan zeggen dat dit volk „gek op titels is,” maar zo eenvoudig is het niet. Alleen een titel geeft de nodige sancties. Een held, *Mambri*, onderscheidt zich door zijn daden, een gewoon mens kan derhalve slechts gedragen door de hem verleende titels optreden, liefst gesteund door zichtbare tekens, kleding, hoofddeksel, medaille, vlag en dergelijke.

De titularis trekt zich op aan zijn titel en dit heeft Angganitha begrepen.

Deze houding wordt weerspiegeld in de talloze namen, waarmee men Angganitha en later haar opvolgers aanduidt.

Iemand, die *Toean Damé* (Heer des Vredes) of *Bin Damé* (vrouw des Vredes) wilde worden, als vertegenwoordiger van Angganitha in het eigen dorp, moest met een grote prauw naar Insoembabi (Judea) gaan. Daar moest hij verschijnen voor Angganitha *Makbon* (sterre der bergen) of *Bin Damé Judea* (vrouw des vredes van Judea) of *Ratoe Mas ro Judea* (de gouden vorstin van Judea). Op de rede van het eiland moest de prauw driemaal rondvaren (*i jar naga* = rond de draak wenden), eerst dan voer men naar land. Alle roeiers staan stram in de houding, in de prauw, opgewacht door de bewakers op het strand, eveneens in de houding. Beide partijen groeten elkaar met de wens: *Djow Damé kiein so mggo*: Heil, Vrede zij met ulieden. Dan treedt het hoofd van de ankerplaats naar voren en vraagt: „Vanwaar uw komst en met welk doel?” Nadat de schipper heeft geantwoord, wordt hun het tijd-

stip van de audiëntie van de „Sterre der Bergen” medegedeeld. Alle roeiers gaan nu aan wal. Op het vastgestelde uur gaan allen, die voor haar willen verschijnen, naar haar huis. Op het erf worden ze ontvangen door de bewakers, die hen naar de voorgalerij begeleiden. De deurwachters vragen hen weer naar het doel van hun komst.

Daarop worden ze binnengelaten. Stram staat de binnenwacht langs de wanden. Daar zit de Gouden Vorstin van Judea op haar troon. Allen begroeten haar door het opheffen van een hand en de zegenwens: „Heil, vrede zij met U.” Wanneer zij toestaat haar te naderen, komen ze naar voren met de groet: „Heil U mijn Vorstin,” dan gaat men op de grond zitten. Diegenen, die reeds een hoge betrekking hebben ontvangen, mogen op een bank of stoel plaats nemen.

De kandidaten spreken dan op haar wenk hun verzoek uit, groeten op dezelfde wijze als bij het begin en verwijderen zich achteruitlopende. Elke wacht moet weer gegroet worden, en zo bereikt men de uitgang. Wanneer Angganitha het verzoek inwilligt, wordt hen op ceremoniële wijze een *Koréri*-vlag uitgereikt, die de ontvanger van de titel bij thuiskomst onder het nodige feestbetoon aan zijn huis bevestigt. De bijzondere wijze van elkaar groeten en eerbied betuigen, waarbij men zijn uiterste best deed alle door Angganitha voorgeschreven vormen in acht te nemen, moet kenmerkend zijn geweest voor de echte *Koréri*-mensen. Een bijzondere eis van „de Sterre der bergen” was bovendien, dat men de onderlinge banden moest versterken, zodat er éénheid kwam en bleef.

De *Toean*- en *Bin Damé's* gingen na deze plechtigheid terug naar hun dorpen, waar ze al spoedig in twistgesprekken raakten. Wél noemden zich allen christenen, maar de éne partij was „*Koréri*-Kristen” en de andere „*Evangelie*-Kristen.” Vanwege de uiterst geprikkelde en opgewonden stemming, veroorzaakt door de adventsnachten, bleef het niet alleen bij woorden, maar grepen sommigen naar de wapenen. Wel vielen er aanvankelijk nog geen doden, omdat de *Koréri*-geboden zich daar ondubbelzinnig tegen uitspraken. De spottende opmerkingen troffen evenwel een gevoelige snaar. Was de Heer van de *Koréri* niet van Biak weggegaan juist terwille van de spot? De adventsnachten werkten op de verbeelding van de deelnemers, voerden de spanning tot het uiterste op en ieder wilde het zijne bijdragen om de komst te bespoedigen. Wanneer aan alle voorwaarden was voldaan zou, zo meende men, Angganitha slechts hebben te spreken om alles op te roepen wat men van de *Koréri* verwachtte: moderne huizen, paleizen, schepen, vliegtuigen, voedsel, kleding én de doden. Zoals alles in het zielenland anders is als hier op aarde, zo zal in de *Koréri* ook de grote omkeer aller dingen plaats hebben. Geen honger meer, maar ver-

zadiging; geen ziekten meer, maar steeds gezondheid; niet langer naakt lopend, maar overvloed van kleding hebbend; geen hutten meer, maar paleizen; geen dood meer, maar eeuwig leven; geen ouderdom, maar eeuwige jeugd; geen sterfbed meer, maar de opstanding der doden.

Reeds zijn er geesten uit het verleden gevaren in de levenden, zodat ze spreken in vreemde talen. De geesten van profeten en grote koningen hebben reeds gesproken door de mond van sommige deelnemers. Ook waren er zielen van pas gestorvenen en zelfs die van gesneuvelde Japanse soldaten bij. De ziel van de zwager van Manarmakeri had door een medium medegedeeld, dat hij Manarmakeri zou aansporen spoedig te komen, zo werd medegedeeld. Al deze verwachtingen en gebeurtenissen werden onderwerp van gesprek en gezang. Men raakte in opwinding en doorwaakte vele nachten. Men hield vol tot men door vermoeidheid niet langer in staat was tot waken en zingen. Reeds had men verschillende vier- en drienachtelijke perioden voltooid, maar de *Koréri* kwam niet. Wat was hiervan de oorzaak? Was er misschien ergens bloed vergoten, of hadden sommigen verzuimd hun tuinen leeg te halen en hun varkens in leven gelaten, laboe gegeten of misschien de vis die de Oude Man had verboden te nuttigen? Of moest men soms eerst afrekenen met de spotters?

Maar wat de oorzaak van het nog niet aanbreken van de *Koréri* ook mag zijn, men twijfelt niet aan de komst. Eens zal Manggoendi verschijnen. Opgewonden door het dansen en aangemoedigd door de glossolalie-ceremoniën poogt men over de teleurstelling heen te komen door steeds radicaler middelen. Men probeert het via magische middelen, medicijnen, toverhout en staf. Sommigen vasten, anderen gaan zich te buiten aan palmwijn. Men wil visioenen zien, en dwingt zijn halsstarrig en vermoeid lichaam tot de vreemdste oefeningen. In dit stadium gekomen gelooft men alle geruchten, men schreeuwt om de zielen der overledenen, tolt over de graven en verliest ten slotte alle bezinning. De informant Koeri van Noemfoor geeft dit aldus weer: „*Raisof marisén sedlja faro Koréri i pok namsimba, raisof si mser boi si mabak Koréri*” (dit gaat zover tot hun verlangen naar de *Koréri* onzegbaar sterk wordt, totdat ze dronken, ja bezeten zijn van de *Koréri*).

Dit alles kreeg een massaal karakter toen steeds grotere mensenmassa's bijeenkwamen. Sommige informanten schatten het aantal op 6000. Bij het aanbreken van de schemering begint het gezang, door een enkeling hoog ingezet, maar dan vallen honderden in, en spoedig duizenden in een bruisende beurtzang, die het geluid van de branding overstemt. Dan dreunen de honderden trommen en stampen de dansende voeten. Een ooggetuige verklaart: „Wij dansten tot we niets meer zagen dan springende figuren; dof

klonken de bonkende trommen, de grond onder onze voeten dreunde, we zongen, we schreeuwden, we sprongen; als het eiland Insoembabi (Judea) een schip was geweest, hadden we het die nacht in de grond gedanst."

Het moet een moeilijke taak zijn geweest voor de leidende figuren om de deelnemers te blijven vasthouden toen men ook, na dit hoogtepunt in het grauwe daglicht moest constateren, dat alles bij het oude was gebleven. Men weet de vertraagde komst van de *Koréri* ditmaal aan het te gering aantal deelnemers. Al was de opkomst massaal, toch waren er nog te veel volksgenoten, die zich afzijdig hielden. Men besloot derhalve meer propaganda te maken. Hiervoor werden vijf mannen aangesteld, die werden bijgestaan door de plaatselijke *Damés*.

Dit gebeurde in het voorjaar van 1942. Het kwam nu ook steeds vaker tot botsingen. Op Korido raakte een der propagandisten handgemeen met een Ambonese politieagent, die werd gedood. Ternauwernood ontkwam een Biakse politieman aan hetzelfde lot. Aan het ingrijpen van de zendeling van Korido heeft hij zijn leven te danken. De Bestuurs-Assistent van Korido vluchtte met achterlating van alles.

Hierdoor werd het Gouvernement opnieuw gealarmeerd, en volgde in Mei 1942 het derde ingrijpen van Overheidswege. De Bestuurs-Assistent Tilly van Bosnik landde met een kleine politiemacht op Insoembabi en liet daar voor de tweede maal al de huizen in brand steken. Op de 8e Mei werd Angganitha gegrepen en meegevoerd naar Bosnik. Gelegenheid om haar naar Seroei (destijds Onderafdelingshoofdplaats) te zenden was er niet en zo bleef ze daar een tijdlang in gevangenschap. Op de 11e Mei arriveerde voor het eerst de Japanse vloot voor Bosnik, maar pas bij een volgend bezoek van de Japanners n.l. de 29e Juni werd Angganitha meegenomen. Er was toen juist een kleine vloot van prauwen om haar te bevrijden te Bosnik gearriveerd, maar de Bestuurs-Assistent Tilly vertelde de mensen, in antwoord op hun verzoek om vrijlating van Angganitha, dat het Japanse schip haar naar Sowèk zou brengen. Dit is waarschijnlijk de reden waarom men toen niet tot actie overging.

De Japanse boot ging inderdaad naar Soepiori, maar alleen om daar een nieuwe Bestuurs-Assistent op Korido aan land te zetten n.l. de ex-cipier van Manokwari. Daarna voer het schip door naar Manokwari en nam Angganitha mee. Door deze verbroken belofte steeg de woede van het *Koréri*-volk tot het kookpunt.

Er was intussen een nieuwe leider op Insoembabi gearriveerd: een door de Japanners ontslagen gevangene uit Manokwari. Cipier en gevangene waren dus wel heel dicht in elkaars omgeving, wat mede van invloed is geweest op de verdere gang van zaken.

Deze, afkomstig uit Manswam (Zuid Biak), was door het Gouvernement wegens moord veroordeeld. Aanvankelijk naar Ternate en Java gezonden, verbleef hij bij de komst van de Japanners in de gevangenis te Manokwari. De informanten wisten mede te delen, dat hij zich bij zijn „buitenlands” verblijf allerlei kennis, ook van duistere aard, had eigen gemaakt. Hij zou b.v. onkwetsbaarheidswater bezitten, een vergiftige slang hebben getemd en verder allerlei kunstgrepen kunnen verrichten, die men in Indonesië toeschrijft aan de „toekang soelap.”

Reeds voor hij werd vrijgelaten deden deze geruchten over hem de ronde. In de gevangenis hoorde hij de berichten over de *Koréri*-beweging van zijn medegevangenen, waaronder een zekere Birmori Bosren.

Deze had wel een zeer merkwaardige levensloop. Volgens de gegevens van Ten Haaft (120) had Birmori in 1932 enkele mensen vermoord, was daarna gevangengezet, maar weer ontvlucht en „ondergedoken” in zijn eigen dorp. Hier hield hij zich uiteraard heel rustig, hij gedroeg zich zo sympathiek, dat men hem verder niet lastig viel. Tot er eindelijk iemand achter kwam, dat hij een ontvluchte gevangene was. De correspondentie van Bestuurszijde hierover had zo'n traag verloop, dat de zaak in het vergeetboek raakte. Intussen kreeg Birmori catechetisch onderwijs, werd gedoopt met de naam Korinus en later tot dorpshoofd aangesteld. Regelmatig verscheen hij nu op het kantoor van het Binnenlands Bestuur met de belastinggelden van zijn onderdanen. Toen kwam er eindelijk bericht over het eerste schrijven betreffende de „ontsnapte” gevangene. Het was een kleine moeite hem opnieuw gevangen te nemen en zo belandde hij in Manokwari in de gevangenis, waar hij Stefanus leerde kennen. Beide rasechte Biakkers volgden met levendige belangstelling de nieuwe beweging.

Vooraf toen Birmori droomgezichten kreeg, meenden ze rechtstreeks bij de beweging te zijn betrokken. Birmori zag n.l. in een visioen dat een man binnenkwam en hem naar buiten voerde. Daar was de oorlog in volle gang. Bommen vielen en kogels floten hen om de oren, maar ze kregen geen letsel. De haven van Manokwari lag vol met Japanse oorlogsschepen, waarvan de vuurmonden onophoudelijk vlamden. De vreemde „man,” ongedeerd zijn weg vervolgend, deelde volgens Birmori mee dat hij zijn koninkrijk wilde gaan oprichten op Nieuw Guinea. Deze „man” was Manggoendi zelf, daar twijfelde niemand aan.

Toen een maand later dit visioen ten dele werkelijkheid werd, was het Stefanus die nu beweerde dat *hij* Manggoendi had gezien. Deze sprong al dansende voor de Japanners uit en zong een Biaks lied.

Met grote verachting liet Stefanus zich later uit over het gedrag van de Amberi's tijdens de Japanse invasie: „Ze vluchtten als vrouwen, en hun houding tegenover de Japanners was in zulk een scherpe tegenstelling met de hooghartige wijze waarop ze steeds de bevolking hadden behandeld, dat men werkelijk (aldus Stefanus) moet zeggen: „Zij die het meeste verdienen en in de mooiste huizen wonen, hebben alleen maar parade-moed. Zo gauw ze de gelegenheid krijgen om te tonen dat ze hun salaris werkelijk verdienen, blijken ze het karakter van vrouwen en niet van mannen te hebben.”

Het was niet alleen Stefanus, die zich op een dergelijke scherpe wijze uitliet over de houding van de vreemdelingen, de Ambéri's, zoals de Biakkers alle niet-blanken noemen. Toen de laatsten door de Japanners in dienst werden genomen traden ze uit angst soms zeer hardvochtig op; om weerwraak van de kant der bevolking te voorkomen werden door hen velen bij de Japanners aangebracht. „Naast een grenzeloze verachting kwam er nu een diepe wrok in de harten van de bevolking tegen al wat Ambéri was.” Zo werd het letterlijk geformuleerd, en mondelinge en schriftelijke informanten gaven onafhankelijk van elkaar ditzelfde oordeel. Aangenomen kan worden dat hier heel sterk wordt gegeneraliseerd, maar ook dat het gedrag van sommige Amberi's dit in de hand heeft gewerkt.

Stefanus had tijdens zijn gevangenschap in de Molukken en op Java veel gehoord over de Islam, en de houding van de gelovigen aldaar imiteerde hij zodanig, dat een van de informanten schreef: „Hij wist in zijn houding iets van de waardigheid van een Molukse vorst te leggen.” Hij had een rijzige figuur, sprak en handelde met grote zelfverzekerdheid en doorspekte zijn latere redevoeringen met citaten o.a. aan de Bergrede uit de Bijbel ontleend. Toen de Japanse generaal na de capitulatie van Manokwari zijn snorkende toespraken hield was er één passage die bijzondere indruk maakte op Stefanus. Met groot aplomb werd n.l. verzekerd dat de Japanners alle bestaande organisaties en gezagdragers zouden eerbiedigen. Hierin zag Stefanus de mogelijkheid om het *Koréri*-ideaal met een politieke inhoud te vullen. Er bestond immers geen centrale organisatie, behalve het Gouvernement, en er was geen Rijk Nieuw Guinea. Angganitha had — als vrouw — haar invloed niet in deze richting kunnen leiden. Stefanus kon dit, daarbij gebruik makende van haar invloed, wèl proberen.

Volgens de beschrijvingen was hij eerlijk en onzelfzuchtig. Hij zocht alleen het belang van zijn eigen volk te dienen, hoewel hij later geheel in de sfeer van de *Koréri*-gedachte opging en zich niet verzette toen men hem Déwa Stefanus (de god Stefanus) en

de weergekeerde Manseren Manggoendi noemde. Hij beseftte dat verzet hiertegen hem zijn aanhang zou doen verliezen, en dat hij de invloed die van de *Koréri*-verwachtingen uitging kon gebruiken om de zo nodige eenheid te bewerkstelligen.

Toen er na de bombardementen van Manokwari veel geroofd werd, heeft Stefanus (zo beweren de informanten) daaraan niet mee gedaan. Na zijn vrijlating zag hij dat de Japanners alle huizen plunderden. Van de door hen naar buiten gegooide schilderijen, waarvan sommige met Bijbelse voorstellingen, nam hij enkele mee. Hij had hiermee een speciale bedoeling.

Al spoedig drong ook in Manokwari het gerucht door van de gevangenneming van Angganitha. Nu werd voor Stefanus en de zijnen de zaak urgent. Nog steeds trokken zeer velen naar Rani en Insoembabi.

Ook waren er van Sorong, Babo, Ransiki en andere plaatsen grote groepen ontslagen werklieden op weg naar huis. Toen Stefanus met een groepje van hen naar Wandammen trok, ontmoette hij op het eiland Roon een andere groep van enkele honderden. Zelf was hij totaal berooid. Het weinige, dat hij had kunnen meenemen van Manokwari, was hem door vluchtende Amberi's ontstolen bij Oransbari, zodat zijn verbittering tegen hen nog was toegenomen. Bovendien had hij nog meegemaakt, dat door de Japanners verstrekte etenswaren en kleding aan de Amberi's werden toegewezen, die zelf als distributeurs opraden. Vol woede zegt hij zelf hiervan: „Natuurlijk moesten de eerste klas mensen eerst worden voorzien en was het niet nodig ook maar enige aandacht te besteden aan de vijfde klas wezens, waarvoor onze landgenoten werden aangezien en dat nog wel in ons eigen land.”

Wanneer er een kleine vloot van prauwen gereed ligt om de vluchtelingen terug te brengen naar hun dorpen, gaat Stefanus organiseren. Overal was men begonnen de oude dansen weer in ere te herstellen: hij gaf opdracht hiertoe en nam er deel aan, want alleen op deze wijze kwamen de mannen in de stemming om naar zijn plannen te luisteren. Men vertrok en hield een week lang uitvoerige besprekingen op het kleine eiland Wabroek ten N.O. van Roon. Op 8 Juni 1942 werd hiermee begonnen. Direct bij de aanvang van de besprekingen stelde Stefanus voor, dat Angganitha als vorstin zou worden uitgeroepen. Haar afkomst en verwantschap met de *kèrèt* van Manarmakeri en haar optreden als *konoor* lieten daaromtrent geen twijfel meer bestaan. Zij was echter een vrouw en daarom had zij de volle steun nodig van mannen, die de verantwoording konden dragen. Stefanus zou optreden als generaal en een leger organiseren. De volgende punten worden na uitvoerige bespreking vastgesteld:

- A. Om te komen tot een hechte eenheid zal zoveel mogelijk propaganda worden gemaakt.
- B. Angganitha Menoefaoer moet worden bevrijd en naar Judea terugkeren.
- C.
 1. Allen die vijandig staan tegenover de beweging moeten vernietigd worden.
 2. De autochthonen, die niet mee willen doen, zullen daartoe worden gedwongen.

De volgende categorieën zullen gevangengezet worden:

- a. Alle vreemdelingen (Ambéri's).
 - b. Indonesiërs, die lid zijn van het Japanse leger.
 - c. Alle Bestuursambtenaren.
 - d. Gemeente-voorgangers, die niet willen meedoen met de beweging.
 - e. Onderwijzers, Papoea's zowel als Ambéri's, die zich beledigend uitlaten over de beweging.
3. Autochthone onderwijzers wordt toegestaan officier te worden of een andere belangrijke betrekking te bekleden. Onwilligen zullen hiertoe gedwongen worden.
 4. Gevangengenomen voorgangers mogen niet mishandeld worden. Indien ze zich houden aan hun eigenlijke taak, de Kerk, zal hun geen overlast worden aangedaan.
 5. Amberi's die mee willen doen met de beweging, mogen blijven.
 6. Scholen mogen niet worden verwoest, maar zullen voorlopig gesloten blijven.
 7. Godsdienst oefeningen mogen niet belemmerd worden. Kerken moeten gespaard, ook al zal hiervoor gevochten moeten worden.
 8. Alle woestelingen moeten in toom gehouden worden.
 9. Roof en diefstal is ten strengste verboden en wordt zwaar gestraft.
- D. Het Koréri-Leger zal heten A.B. (Amerika-Blanda of Amerika-Babo = Nieuw Amerika). Uiteindelijk zal men het A.B.C.D.-Front (America, Britain, China, the Dutch) helpen. Het leger wordt als volgt samengesteld:
1. *Moeris Swan* (de vloot).
 2. *Moeris Soep* (het leger).
 3. Als wapen om de autochthonen te dwingen zal de *karbére*

(ijzerhouten knuppel, bekend uit de Mythe van de draak) dienst doen.

4. Echte wapenen, hakmessen, speren etc. zullen worden gebruikt in de strijd tegen Japan.
5. Aan de mensen wordt toegestaan magische krachten aan te wenden, die ze van de voorouders geërfd hebben. (Stefanus zelf was hierin uiterst bedreven.)
6. Het A.B. leger zal bestaan uit leden van alle volken van N. Guinea.

E. *Symbolen.*

1. De *Koréri*-vlag: blauw, wit, rood (trouw, vrede, moed, of: Vanaf de Hemel komt vrede of oorlog).
2. Vredesvlag. Wit met een blauw kruis.
3. Men zal een witte hoofddoek dragen.
4. In de blauwe baan van de *Koréri*-vlag zal een witte ster (*Sampari*), in de witte baan een blauw kruis worden aangebracht.
5. Allen zullen witte lendengordels dragen.
6. De bamboekam met de haneveren zal worden ingevoerd.
7. De Biakse *sirèp* (zandloper trom), gongs, tritonschelpen, zullen als oproepinstrumenten voor de oorlog gelden.
8. De *Do-mamoen* (hongliederen) zullen worden gezongen.

F. Het Japanse leger zal niet worden lastig gevallen, tenzij in uiterste noodzaak. Men zal proberen Japan er toe te brengen de eenheidsbeweging voor geheel Nieuw Guinea en haar vlag te erkennen.

G. Geheel Nieuw Guinea, vanaf Gebé tot Hollandia en Merauke zal onder de bescherming staan van de nieuwe vlag.

1. Men moet allen één zijn.
2. Elk volk zal zijn eigen leiders hebben.
3. Alle leiders zullen bijeenkomen in het centrum Rani (Judea).
4. Onderlinge oorlogen, zoals vroeger bestonden, mogen niet meer opleven. Nu is het de tijd voor het volk van Nieuw Guinea vrede met elkaar te sluiten. De naam *Angganitha Bin Damé* (Vrouw des Vredes) zal een voorbeeld zijn voor de vredeswil van het gehele volk.

H. *Posities*

1. Angganitha Menoefaer Bin Damé ro Judea wordt erkend als vorstin over geheel Nieuw Guinea.
2. Om dit doel te bereiken moet er door de Biakkers hard gewerkt worden.
3. Stefanus Ronsoembu Sim-Opjaref Roemgoen Kababoer Toean Damé Ro Gadara wordt generaal en leider van het A.B. leger.
4. Drie broers van Stefanus worden oversten van de vloot.
5. Alle ambtenaren door Angganitha benoemd zullen door de andere leden en ambtenaren van hoog tot laag worden erkend.

3. *Overwegingen*

De leidersgroep was er zich van bewust, dat het opnemen van de strijd tegen Japan gelijk zou staan met zelfmoord. De beweging onder het volk was echter zo sterk geworden, dat het onmogelijk was deze te negeren. Daarom zou een uiterste poging worden gedaan de massa in toom te houden. Op welke wijze men gebruik zou maken van dit op drift geraakte enthousiasme kon nog niet worden overzien. Dat alles een groot waagstuk zou worden beseften allen. Eén van de leiders schreef uitvoerig zijn overwegingen, waar enkele gedachten aan ontleend werden. De hierboven opgesomde punten heeft deze informant eveneens op papier gezet. Uit dit alles spreekt een grote bewogenheid. Het volk was in opstand gekomen. Door afzijdig te blijven zou men hen stuurloos laten gaan. Zich aan het hoofd stellen zou bij mislukking betekenen, de volle verantwoordelijkheid te moeten dragen, ook wanneer men de zaak niet in handen kon houden. Bovendien zouden velen zich beroepen op de autoriteit van de leiders. Gruwelen zouden dan worden bedreven, die dwars tegen de bedoeling van de beweging en vooral van haar leiders ingingen. Vandaar de greep naar de titels, imponerend door lengte en inhoud. Dit zou de leiders overwicht geven; hun optreden zou beslissend zijn. Als „spionnen” zouden twee mannen optreden, die beide een naam uit de mythologie ontvingen n.l. Koeri en Pasai.

De eerste werd genoemd: het zwarte spook van Koeri. Hij had tevens tot taak Manokwari en de Vogelkop uit de handen van de Japanners te verlossen.

Wanneer de overwegingen dit punt bereikt hebben, komt men telkens vaker de verzuchting tegen: het was eigenlijk onmogelijk, maar wat moesten we doen, we konden niet meer terug, het volk was in beweging.

Dat de verdere ontwikkeling in die stormachtige tijd geheel

anders liep dan men toen kon voorzien is niet te verwonderen. De éénheid van inzicht was niet bereikt door gemeenschappelijk overleg en instructie. Aangezien men geen wapens had om de massa in bedwang te houden, was men gedwongen nolens volens zich aan te sluiten. Aangestelde leiders, onvoldoende voorgelicht aangaande het directe doel van een bepaalde actie, lieten zich meedrijven op de stroom van collectieve emotionaliteit. In plaats van de massa onder hun invloed te brengen raakten ze zelf hun hoofd kwijt. Rustig bezinnen werd totaal onmogelijk, de massa stortte zich in de bevrijdende daad of in collectieve hallucinaties. Reëel opgezette plannen, zwart op wit vastgelegd, waren er, maar in de loop der gebeurtenissen werden ze genegeerd als vertrapte pamfletten bij een volksoproer. Men kan ze later weer oprapen en gladstrijken. Zo ook moet men het programma beschouwen waarvan de punten hierboven werden aangegeven. Ze doen aan de ernst van de samenstellers niets af en ze geven inzicht in het ontstaan van de leuzen. Ze zijn ook te beschouwen als de rationalisatie van de kant van de intellectuelen, de onderwijzers, die zich noodgedwongen in de situatie schikten.

Volgen we nu in grote lijnen de gebeurtenissen.

4 *De verdere ontwikkeling*

Ongeveer de 20e Juni 1942 bereikte Stefanus met zijn kleine vloot het eiland Rani. 15 Juni had hij afscheid genomen van onze informant, die eerst het eiland Noemfoor zou aandoen. Nog éénmaal herinnerden ze elkaar aan het grote doel. De eerste daad zou zijn de bevrijding van Angganitha uit de gevangenis van Bosnik; op 1 Augustus 1942 zou ze met geoliede haren op Judea (Insoembabi) tot vorstin worden verheven. De twee leiders namen afscheid van elkaar met de woorden: „Oentoeng batoe tenggelam, oentoeng saboet timboel” (= er op of er onder).

Direct na aankomst op Rani, waar nog steeds honderden samen waren, nam de belangstelling toe. Bij duizenden kwamen de mensen om zich te overtuigen hoe een gevangene „Heer” was geworden. Ze wilden tevens met eigen ogen hun leider zien, niet langer een vreemdeling, maar iemand van het eigen volk. Zijn eerste besluit was het zenden van Laksamana moedah Zadrach Ronsoembre met 200 man naar Bosnik om Angganitha te bevrijden. In twee enorme prauwen trokken ze er heen en arriveerden de 28e Juni. Op diezelfde dag liep eveneens het Japanse schip Daito Maru binnen met de Japanse Resident van Manokwari en zijn tolk Iwata. Vergezeld van tientallen dorpshoofden verzocht Zadrach Ronsoembré de vrijlating van Angganitha. Tevergeefs. Zij werd overgedragen aan de Japanners en dezen beloofden haar naar

Korido te zullen brengen; men behoefde zich geen zorg te maken. Tilly, de Bestuursambtenaar, verzekerde hen dat dit juist was. Zo werd ze dan naar boord gebracht.

Voor de Japanners kwamen, had Angganitha een brief aan haar aanhangers gezonden, waarin ze het volgende schreef: „Wanneer de Japanners mij aan land zetten op Korido, dan zal alles in orde komen. Ons land en volk zullen vrede hebben. Wanneer dit niet gebeurt, hangt ons een zwaar lot boven het hoofd omdat mijn werk niet is voltooid. Maar na die donkere tijd zal de Morgenster verrijzen uit het Oosten, dan zal Japan worden verslagen en zullen wij opnieuw herrijzen.” De informant voegt hieraan toe: „Met de Morgenster heeft Angganitha hier Mac Arthur bedoeld in haar profetie.”

De 29e Juni kwam de Daitu Maru voor Korido. Stefanus zelf maakte zijn opwachting en verzocht om vrijlating van Angganitha. Dit werd niet toegestaan, maar wel werd er iemand anders aan land gezet n.l. de Cypier van de Gevangenis van Manokwari, die was aangesteld als Bestuurs-Assistent te Korido. Stefanus en Picaully kenden elkaar dus. Japan luisterde naar de voorlichting van de kant der Amberi's en de leiders van de Kerk en namen Angganitha mee naar Manokwari.

De verontwaardiging kende geen grenzen. Om ongeregeld optreden tegen te gaan werd een geheime vergadering belegd van de Krijgsraad (*Fandoerna Mamoen*). Alle punten van het programma van Wabroek werden hier herhaald en toegelicht. Vertegenwoordigers van alle eilanden waren aanwezig, maar nu bleek het verschil tussen de echte *Koréri* aanhangers, de visionairs die op een wonder wachtten, en het *Koréri-leger*, dat actief wilde optreden. Steven Wanda, de rechterhand van Angganitha, vond dat het *Koréri-leger* te grote invloed kreeg. Hij werd Radja Soepiori genoemd en hij ging zover, dat hij overhelde naar Japan: één van de eerste tekenen van een splitsing, die zich later telkens weer zou herhalen. De belangen van de eigen kleine groep, die altijd op de voorgrond stonden, weken ook hier slechts gedurende de besprekingen voor de noodzakelijke éénheid. De bijeenkomst van de 4e en 5e Juli gaf toch weer een ander beeld dan die van Wabroek. Opvallend is hier, dat men sterker dan daar de syncretistische tendentie bespeurt, n.l. magie en Bijbel, *air-kabal* (onkwetsbaarheidswater) en gebed. Men sprak de mening uit, dat dit alles werd gereinigd door de oorlogskreet „Jesoës Christoes en de vrij(heid).”

Bij de voorbereidingen speelde het *air kabal* een grote rol. Men wilde n.l. alle bestuursposten overvallen, en tevens de onderwijzers die niet meewerkten, gevangennemen. Als wapen had men de korte knuppel, als schild alleen het *air kabal*.

Op 6 Juli wordt eerst Sowék overvallen. Het lukte echter niet om

de schrijver Saleh Bin Hamisi en zijn politieagent gevangen te nemen, daar ze niet aanwezig waren. Nu koelde men zijn woede op de Ambonese goeroe en twee Chinezen. De schrijver c.s. werden later te Sawéndi achterhaald en gevangen genomen. De volgende dag trok men naar Korido: daar stond op de aanlegsteiger de gewezen cipier. De waarschuwingen, van tevoren ontvangen, had hij in de wind geslagen. Op het laatste moment vuurden zijn beide politiemannen ook niet, ze hadden elk ook slechts 25 patronen, en de overmacht, vier grote prauwen, was wel bijzonder groot.

De cipier werd nagezet, geslagen en geboeid. De goeroe vluchtte, maar daar zijn kinderen eerst en toen zijn vrouw in handen van Stefanus raakten, gaf hij zich de volgende dag aan. Allen werden naar Rani gebracht en daar geïnterneerd. Van alle kanten kwamen nu de gevangenen binnen. De mannen werden gedwongen in lendengordel te lopen, aan vrouwen van Amberi's werd toegestaan hun eigen kleren te dragen.

De 9e Juli ging de Bestuurs-assistent Tilly op tournee. Door zijn provocerend optreden in het dorp Sorido en het schieten van zijn politie geprikkeld, deden de bewoners een tegenaanval, waarbij Tilly het leven verloor en zijn „soldaten” (zoals ze werden genoemd) gevankelijk naar Rani werden gebracht.

Men trok er verder op uit om onwilligen te dwingen. Dit alles ging gepaard met een enorm tumult; onder veel geschreeuw werden de gevangenen geslagen en mishandeld. Wel was het ten strengste verboden bloed te vergieten en de echte *Koréri*-aanhangers probeerden hier ook tegen te waken, maar niemand was in staat de opgewonden mannen in toom te houden. Dit ongedisciplineerde optreden was ook mede het gevolg van het oud Biakse gebruik, dat alle deelnemers aan een tocht hun aandeel moesten leveren in de kloppartij. Dit aandeel bestond in het toebrengen van een slag. De groep werd meestal geleid door een *Snon Damé*. Deze stelde aan de betrokkenen de eis om mee te doen met de beweging. Als ze weigerden, kwamen de „soldaten” in actie. Was het aantal gevangengenomen slachtoffers gering dan hadden dezen heel wat te incasseren voor iedere deelnemer zijn slag had toegebracht.

Op Rani werd het steeds drukker. Vergaderingen van vertegenwoordigers van het *Koréri*-leger met een sterke politieke inslag werden afgewisseld door manifestaties van de echte *Koréri*-aanhangers. De wildste geruchten deden de ronde. De politie zou wél geschoten hebben op Korido, maar de kogels zouden in water zijn veranderd.

Stefanus vertoonde schilderijen, die uit de hemel zouden zijn gevallen. Aan voedsel zou geen gebrek zijn want het zou uit de

hemel regenen, zoals eens het manna voor de Israëlieten in de woestijn. (Ex. 16 : 15)

De vader van Angganitha speelde nog steeds een belangrijke rol. Hij werd Waarnemend genoemd, reikte ook *air kabal* uit, dat bestond uit regenwater, opgevangen door een gat in de nok van het dak van zijn huis.

Dit werd op een speciale manier bereid, zodat degenen die het dronken door een soort razernij werden aangegrepen. Er blijken echter verschillende soorten van dit water bestaan te hebben en niet iedereen ging het drinken. De morgenceremonie, beschreven door de gevangengenomen cipier, bestond uit een plechtige bijeenkomst, waar Stefanus water zegende en uitreikte. Men hing dit in kleine flesjes om de hals. De echte *Koréri* aanhangers verwachtten van hun dans de Verandering. Zij zouden blank worden en de Amberi's zwart. Een ooggetuige verklaart volkomen te goeder trouw: „Ik zag een licht uit de Hemel dalen, als een petromaxlamp zo sterk, het bleef zweven in de kruinen der klapperbomen en dan verdween het weer.” Anderen: „Schepen kwamen op rondom het eiland en verdwenen weer.” Andere informanten denken hier aan lichtfakkels en duikboten.

De dagindeling tijdens de gevangenschap van de cipier en de anderen werd als volgt beschreven. Na de ochtendceremonie van het *air kabal* ging men dansen. Er waren naar schatting 6000 mensen, die op tientallen dansplaatsen de hele ochtend bezig waren. Gedurende jaren was hun het dansen verboden geweest, nu wilde men dansen tot men niet meer kon. Tegen de middag hield men tijdelijk op om iets te eten. Het voedsel bestond uit jonge cocosnoten die men van de bomen haalde. Na het heetst van de dag ging men door, velen de gehele nacht.

Op 13 Juli kwam er een schip op de rede: de Ursula van Manokwari. Stefanus verbood de mensen het schip aan te vallen, daar Angganitha nog in handen van de Japanners was. Hij vond het beter om te onderhandelen.

Eén aanvoerder kon zich echter niet beheersen. Hij stuurde zijn prauw op de Ursula aan, waarop de Japanners het vuur openden. De prauw werd stukgeschoten en vier opvarenden kwamen om het leven. Volgens een fantastische lezing roeide Stefanus met een wijde boog om het schip heen om te zien of Angganitha soms aan boord was. Er werd hevig op hem geschoten, maar toen de kruitdamp optrok, stond hij nog volkomen ongedeerd in zijn prauw.

Een delegatie van de Japanners begaf zich toen aan wal.

De tolk Iwata hield een lange toespraak. Iedereen was vrij, dat was het doel van Japan, maar zij moesten allen helpen, dan zouden ze kinderen van Japan worden. Japan was de grote broer, Indonezia de jongere en Tenno Heika was de Vader.

Daar tegenover stelde Stefanus als zijn eisen:

- 1e. De vrijlating van Angganitha.
- 2e. Erkenning van de blauw-wit-rode vlag.
- 3e. Verwijdering van alle Amberi's van Nieuw Guinea.
- 4e. Vrijheid voor de Papoea's om naar eigen adat te leven.
- 5e. Vrijheid en vooruitgang voor Nieuw Guinea zonder vergeldende maatregelen.

Iwata antwoordde, dat Angganitha zou worden losgelaten, maar dat het beter was dat Stefanus zelf meeging naar Manokwari om zijn voorstellen te bepleiten. Betreffende de vlag moest men eerst aan Tokio toestemming verzoeken. De bevolking mocht haar eigen zaken regelen volgens hun eigen voorschriften. Men mocht dansen, palmwijn drinken, zingen met trombegeleiding, etc.

Als de Biakkers Nippon zouden willen helpen, zouden hun leiders naar Tokio worden gezonden om daar te worden opgeleid. Daar zouden ze leren huizen, schepen en vliegtuigen te bouwen.

Door deze indrukwekkende redevoering waren de meningen verdeeld. Sommigen vertrouwden het niet. Stefanus dacht, dat hij Angganitha wel zou weten te bevrijden, ook als de Japanners hem gevangen zouden zetten. Daarom ging hij mee, al vertrouwde hij Nippon niet. Zijn afscheidswaarderen waren: „*Pis ja i bur mggo, fama krafja kiein*: de schil verlaat jullie, maar de inhoud blijft.”

Al de geïnterneerde goeroes en ambtenaren werden door het schip meegenomen naar Manokwari. Daar heeft Nippon nog even geaarzeld wat te doen met Stefanus en Angganitha, maar volgens de leiders van de beweging zijn het de Amberi's geweest, die hen ervan overtuigden dat het beter was beiden te doden. In de maand Augustus zijn ze waarschijnlijk vermoord. Volgens geruchten werden ze afgeslacht.

5 De ontwikkeling op Noemfoor

Daar de bewoners van Noemfoor, behalve die van enkele dorpen in het Westen, Biakse emigranten zijn, is het begrijpelijk dat de beweging hierheen oversloeg. Sedert de laatste grote *konoor*, Mangginomi, had men hier de ontwikkeling in andere gebieden gevolgd en er zijn gezanten heengezonden. Zelfs waren er tijdens de beweging van 1931 van Noemfoor prauwen onderweg naar de Radja Ampat. Mangginomi woonde op Bawé, de plaats waarheen de Sambér van Zuid Biak waren geëmigreerd. Nu speelt de plaats Sambér een rol in de mythe van de Oude Man. Er woonde n.l. een neef (va-br-zoon) van hem, zodat zij als verwanten werden beschouwd. Het blijkt telkens dat de rechtstreekse familie bij de bewegingen is betrokken, omdat men van hen niet anders verwacht en sommigen

aan deze verwachtingen geen weerstand kunnen bieden. Ze nemen dus dikwijls de leiding, ook al hebben ze niet direct „contact” gehad met Manseren Manggoendi. Hun deelname geldt als een sanctie voor de *konoor*.

Gedurende de jaren 1938 en 1939 was er een druk prauwverkeer tussen Noemfoor en Biak. Allen op het eiland waren op de hoogte van de beweging, maar het duurde tot medio 1941 voor er bepaalde maatregelen werden getroffen, waaruit bleek dat men ook hier de wederkomst van Manggoendi met spanning verwachtte. In November van dat jaar begonnen de mensen hun huizen te repareren en te vergroten en grote hoeveelheden voedsel, brandstof en drinkwater te verzamelen. Het heette, dat de „nieuwe wereld” in die maand zou beginnen. Toen dit niet gebeurde, was er een soort pauze, maar zodra het gerucht kwam dat Ambon gevallen was, begon alles opnieuw. Nu slachtte men alle varkens, roeide de laboe uit in de tuinen, verbood bepaalde vissen te eten en ging aan het palmwijn tappen.

Er deden zich merkwaardige verschijnselen van massapsychose voor. Het begon terwijl een groep jonge mensen samen danste en in staat van opwinding geraakte. Door het gebruik van palmwijn, dat volgens een ooggetuige soms de plaats van het voedsel innam, waren sommigen toch al niet helemaal normaal meer. Door het lange dansen begonnen ze te beven en wartaal uit te slaan, wat later overging in een soort glossolalie. Zeer snel werden bepaalde woorden achter elkaar uitgesproken, een mengelmoes van allerlei klanken, maar merkwaardigerwijze ook zeer oude woorden, lang vergeten of in elk geval niet gekend door de jongeren. De volgende fase was, dat kinderen, alleen gekomen om te kijken, ook werden aangestoken en meededen. Het dorps hoofd en enkele ouders kwamen klagen bij de onderwijzer, dat hun kinderen niet naar rede wilden luisteren en zo vreemd deden. De goeroe ging kijken en vond een 40 tal volwassenen en kinderen bijeen, die al springende wonderlijke klanken uitstootten; sommigen vielen neer en kregen stuiptrekkingen, die zo hevig waren dat het paalhuis stond te schudden. Het roepen van de ouders had niet het minste succes, zij stonden machteloos. Later greep het ook ouderen aan, niemand durfde er heen te gaan om te trachten er een eind aan te maken, want het resultaat was telkens weer, dat men dan zelf mee ging doen: alle weerstand smolt weg. Ten slotte was het zo hevig, dat een groot deel van het dorp leed aan deze aanvallen; de huizen stonden te schudden en een bezoeker waande zich in een wereld, waar iedereen buiten zijn zinnen was.

Aldus het verslag van twee ooggetuigen.

Vanuit Bawé verbreidde de beweging zich, maar de eersten behielden in zekere zin de leiding.

In Januari 1942 bezocht de zendeling-leraar van Manokwari voor het laatst Noemfoor en hield een vergadering met de onderwijzers, ouderlingen en dorpschoude. Hij waarschuwde tegen de beweging en stelde bij zijn vertrek twee Ambonese goeroes als zijn vervangers aan.

In April kwam het in Bawé tot een heftige botsing tussen één dezer goeroes en de pas van Rani (Judea) teruggekeerde aanhangers van Angganitha. De goeroe werd gevangen genomen en op dit bericht stuurde de Bestuurs-assistent Diponogoro van Nambér enkele politiemannen om de goeroe en de betrokkenen op te halen. De 6e April verscheen te Nambér een groep van 22 mannen van Bawé. Ze hadden allen een witte doek om het hoofd gebonden en terwijl ze de Bestuurs-assistent groetten, viel het deze op, dat er een eigenaardige trilling door hun lichaam ging, die ze blijkbaar niet tegen konden gaan. Ze begroetten hem niet met het gebruikelijke woord, maar zeiden: „Djowooe, Toean.” (Djow = Tidorees: Heer)

Gevraagd naar hun vreemd gedrag, antwoordden ze, dat dit hun nieuwe godsdienst was, die hun goeroes voor hen verborgen hielden, n.l. zoals is vervat in het 5e—16e hoofdstuk van het Evangelie van Johannes. Kennelijk vergiste de spreker zich, wat uit zijn motivering blijkt. Hij zeide „daar zegt Jezus, dat hij een ontmoeting heeft op een berg (bedoeld wordt de verheerlijking op de berg. Matth. 17 : 4 vv.) en een dergelijke ontmoeting heb ik gehad met Adam.”

De informant, die dit alles meedeelde aan Diponogoro, vertelde dat ze dit geleerd hadden van Angganitha. Terwijl de spreker bezig was, vielen allen hem bij en weer ontstond er een emotionele uitbarsting, waarbij men in glossolalie verviel. De B.A. schrijft: „Hun spreken was als van mensen van hun verstand beroofd, allerlei vreemde klanken, waaronder zeer vaak de naam van Jezus Christus, en verschillende Hollandse namen. Ik hoorde, dat sinds de val van Ambon deze beweging in hevigheid is toegenomen, want reeds sedert langen tijd is men bezig met deze „agama baroe”, (nieuwe godsdienst.” K.)

Hij spreekt dan zijn mening uit, dat de uitbarsting van deze danswoede te wijten is aan het feit dat hun is toegestaan de trommen te gebruiken. Ze beweren zelfs in de trom de stem van Jezus te horen. Hij stelt dan vast, dat de mensen door dit geluid opgewonden raken en verwijt de beide Ambonese onderwijzers van het dorp Pakriki, Tomasilla en Pecanussa, dat zij tijdens een bijeenkomst op 21 October 1941 hun gemeente hebben toegestaan de trommen te gebruiken, zelfs in de kerk. Als Islamiet en Bestuurs-ambtenaar wil hij zich niet bemoeien met de zaken van de godsdienst maar, terwille van de rust en orde, die hierdoor dreigen verstoord te worden, meent hij ernstig te moeten waarschuwen

tegen het gebruik van de trom en het zingen op inheemse wijze. „Dit zal én het Bestuur én de Zending in grote moeilijkheden brengen.”

Er waren echter 25 aanwezigen op die bedoelde vergadering en 18 van hen stemden voor het gebruik van Bijbelse en niet-Bijbelse tekst en van uitsluitend de Biakse melodieën, terwijl slechts 7 voor uitsluitend Bijbelse teksten waren. Met algemene stemmen werd besloten het aantal trommen bij een familiefeest tot zes te beperken en in de kerk slechts één toe te staan. Hieruit blijkt, dat men zelf vreesde de menigte niet in de hand te kunnen houden, wanneer men te veel trommen gebruikte. Reeds eerder kwam naar voren, dat bij gebruik der trommen het geluid als de stem der voorouders werd opgevat.

In de maand Mei 1942 werd Noemfoor aan de Japanners overgegeven, maar deze lieten er geen bezetting achter. Nadat medio Juni de leiders van de *Koréri* van het eiland Wabroek op Noemfoor waren aangekomen, begon de organisatie te werken. In elk dorp was een *Toean Dámé*, die werd aangesteld of zichzelf opwierp. De tegenstanders hielden heftige redevoeringen. Op 10 Juli werden toen alle niet-inheemse goeroegezinnen en tevens alle inheemse goeroes en ouderlingen die tegenwerkten gevangengenomen. Dit ging gepaard met hevig geschreeuw, het slaan op de trommen en het blazen op de tritonschelp, in de geest van de vroegere overvallen bij een hongitocht. Van tevoren was een bevel uitgegeven, dat niet mocht geroofd worden en dat er geen bloed mocht worden vergoten. Nauwelijks echter was men begonnen of de hongistemming kwam er zo in, dat men de zich niet verwerende slachtoffers soms half bewusteloos sloeg en hun goederen roofde. Later beweerde men dat op Noemfoor niet geroofd is, maar dit is in strijd met de feiten.

De informant somt verontwaardigd de daden van de „extremisten” op, die roofden en huisraad stuk sloegen en geen mens ontzagen. Dit lag kennelijk niet in de bedoeling van de leiders, maar het was niet meer te stuiten. De jongeren zagen nu hun kans schoon zich tegen een gehate instelling te kunnen verzetten. Zij sloegen het antieke porselein stuk, dat tot de hoofdbestanddelen van de huwelijksgift behoorde en vaak hun huwelijk in de weg stond omdat het zeer moeilijk voor jongeren te krijgen was. Onder de leus „De oude harta's belemmeren de weg naar *Koréri*” stortten ze zich op alles wat ze maar konden vinden. Stefanus heeft dit zelf in de hand gewerkt door zijn besluit: „Wanneer een jongeman van een meisje houdt, dan is dat reeds voldoende; de huwelijksgift is niet meer nodig.” Heftig verzetten de ouderen zich hiertegen. Om het roven en masse tegen te gaan, stelde Stefanus de volgende regel vast: Al

wie rooft of steelt, zal straks in de *Koréri* alleen dat gestolene als bezit hebben en niets ontvangen van al het nieuwe." Dit heeft de meesten van diefstal weerhouden, maar wel was hun toegestaan tijdens een aanval of bij verzet, iets te vernielen. Stefanus maakte bij het vaststellen van zijn „wetten" ook gebruik van Bijbelse verhalen. Zo weerhield hij zijn aanhangers van het roven, op grond van de wet van Jozua die de Joden verbood zich iets toe te eigenen van de buit van Jericho. (Jozua 6 : 18)

Nadat men enkele tientallen gevangenen in Bawé bijeen had gebracht, dwong men hen mee te dansen. Sommigen stak men haneveren in het haar, anderen mochten alleen een lendendoek dragen. Ze werden vrij goed behandeld doch kregen te verstaan, dat ze naar Judea (Rani) zouden worden gebracht en dat daar hoge galgen werden opgericht.

Vier dagen werden ze daar gevangen gehouden en toen ging men met hen scheep naar Judea. Slechts een deel der prauwen bereikte evenwel het doel, terwijl de anderen door sterke tegenwind niet vooruitkwamen. Toen luidde het bevel: „Insoembabi is niet meer te vinden, het is in nevelen opgelost, we gaan dus terug naar Noemfoor." Men keerde echter terug omdat men gehoord had, dat Stefanus gevangen genomen was. De goeroes zagen, na deze ontzettende tijd van spanning, waarin hun telkens werd voorgehouden dat hun de galg wachtte, in dit gebeuren een wonder. Men had 20 uur geroeid, maar legde dezelfde afstand bij de terugkeer in 3 uren af. Terug op Bawé, werden de gevangenen opnieuw geïnterneerd en sommigen zelfs gebonden. Eén der leiders, die medelijden met hen kreeg, n.l. de Toean Radio *Koréri*, kwam op een dag inspecteren en vertelde toen aan de „krijgsraad" dat hij een telefonisch bericht had gekregen van Manarmakeri, dat alle onderwijzers vrijgelaten moesten worden en weer naar hun dorpen terug mochten keren." Zo geschiedde en allen trokken weer naar hun standplaatsen.

6 *Verschillende stromingen binnen — en in verband met — de beweging*

Reeds vóór Angganitha werd weggevoerd, openbaarden zich verschillende stromingen binnen de beweging. Eén der informanten, die tot de leiders behoorde, geeft hiervan een duidelijk overzicht. Het laat ons zien hoe de eigenlijke kerngroep werd omgeven door allerlei slag van aanhangers en bestrijders, waaruit niet alleen de latere verdeeldheid, maar ook de excessen zijn te verklaren. Dat de aanhangers van de éne groep zich soms lieten overhalen mee te doen met anderen wier doelstellingen ze eerst principieel veroordeelden, was een veel voorkomend verschijnsel. Dit was mede een gevolg van de omstandigheden. Zo kon het gebeuren, dat de aan-

hangers van het consequente *Koréri*-geloof, dat naar zijn aard elke politieke activiteit uitsluit, later onder de druk van de omstandigheden een totale omzwaai maakten en zelfs politiek-geografische aspiraties koesterden. Ook kan worden geconstateerd dat de verwachtingen bij de verschillende groepen en personen allerminst hooggeen van aard waren en dat de inhoud der verwachtingen, onder invloed van interne en externe veranderingen, werd gewijzigd en aangevuld.

Volgens een deelnemer konden, naar gelang van hun verhouding tot de Messias-beweging, drie verschillende groepen worden onderscheiden.

- I. *Koréri*-aanhangers. a. De echte- en b. de kwasi-aanhangers.
- II. De externe *Koréri*-aanhangers.
- III. De anti-*Koréri* groepen. a. Steunend op Japan. b. Neutralen.

Ia De echte *Koréri*-aanhangers waren aanvankelijk volgelingen van Angganitha Menoefaoer. Ze waren, evenals zij zachtmoedig van aard, geen twistzoekers, en tegen elke vorm van oorlog. Hun geloof in de *Koréri* was absoluut. Ze hadden iets van asceten en mystici, die geheimen zoeken te doorgronden. Op eerbetuigingen van mensen stelden ze geen prijs, ze waren nederig en roofden nimmer andermans goed.

Ze aten slechts weinig, dronken daarentegen veel palmwijn, waarbij ze geen „kwade dronk” hadden. Hun doel was in verbinding te komen met de overledenen en met de goede geesten uit de Bijbel, zoals die van Johannes, Petrus, David en de engelen. Soms werden ze inderdaad bezeten door deze geesten, die dan door hen spraken met een wonderschoon stemgeluid, aan het zingen van een viool gelijk. Hun geloof in Manarmakeri was heel sterk en ze verwachtten zijn wederkomst, waarbij hij de wereld zou vernieuwen en een einde maken aan alle nood en ellende. Hun doden zouden dan tevens opstaan.

Hun lichaam was zwak en ze konden moeilijk de hitte van de zon verdragen. Ze maakten dan ook geen tuinen. Omdat ze niet konden werken, moesten ze worden geholpen door bedienden. Zij droegen steeds schone kleren. Ze waren rechtvaardig en trouw en vonden geen genoeg in het kwade.

Deze echte gelovigen baden tot Manarmakeri, God de Here en de Here Jezus. Soms hadden ze visioenen uit de wereld der geheimen, en vertelden voor een gewoon mens onbegrijpelijke dingen. Sommigen onder hen reikten heilig water uit aan zieken; water om het kwade te bestrijden.

Ib De kwasi-aanhangers

Dit waren de meelopers, die het *Koréri*-geloof van anderen uitbuiten. Zij waren de verwekkers van veel onderlinge ruzies en zij deden de oude adat herleven met al de daaraan verbonden feesten. In hun eigen dorpen zochten ze invloed te krijgen door middel van *Koréri*-propaganda. Ook spioneerden ze ten behoeve van hun eigen dorp, en speelden de leiders tegen elkaar uit. Ze sierden zich met klinkende titels zoals: Pandita, Resident, Gouverneur, Manteri en Adviseur. Onder hen waren er die voorgaven te werken voor de propaganda als nieuwsberichtgevers, radio-operateurs en spionnen. Sommigen van hen gedroegen zich buitengewoon kwaadaardig tegenover de *Ambéri's*. Deze kwasi-aanhangers werden in de gehele Geelvinkbaai gevonden. Zij duldden geen vreemdelingen en waren chauvinistisch tot in het extreme. Hoewel hun kennis zeer gering was, wilden ze toch niet onderdoen voor andere volken. Hun gedrag was opvallend vreemd: ze deden aan toverkunsten, stelden zich zelf als rechters aan of als advocaat van kwade zaken.

Zonder ervoor te zijn opgeleid, meenden ze alles te kunnen. Ze traden als zendeling op, doopten mensen met klapperwater en hielden Heilig Avondmaal met brood van tapiocameel en sagowér (= palmwijn) in plaats van wijn. Ze gingen putten graven, op zoek naar petroleum. Iemand op Noemfoor maakte een gat in zijn dak en stond vandaar te schreeuwen dat hij een engel was, terwijl hij, met vleugels aan zijn armen gebonden, vliegbewegingen maakte. Hij schreeuwde de mensen toe, dat ze moesten gaan graven naar petroleum en ze geloofden hem. Anderen probeerden een fabriek te maken of een vliegtuig. Een grote groep wilde een stad gaan bouwen, vuurwapens of telefoons en radio's maken. Sommigen traden op als filoloog, beweerden alle talen te kennen, anderen verdraaiden hun stemmen en bootsten de *Ambéri's* en de Chinezen na.

Steven Wanda liet een reusachtige ark bouwen van grote prauwen; deze deed dienst als danshuis. Honderden mensen konden er dansen en zingen. Dit gevaarte werd de ark van Noach genoemd. Allen die er in gingen wonen, zouden gered worden wanneer *Roen*, de grote vloed, zou komen; zij zouden de nieuwe wereld, Milka genaamd, binnengaan.

Jan Ronsoembré bouwde de kota Manswam met een enorm groot huis in de vorm van een vliegtuig, waarin allerlei kamers waren zoals: een arsenaalsruimte, slaapgelegenheid, een zaal voor de administratie, een raadszaal voor openbaar gehoor, etc.

II *De externe Koréri-aanhangers*

Hieronder moeten worden verstaan alle *Koréri*-aanhangers die niet direct met Angganitha in relatie stonden. Het waren Biakkers, Noemforen en verder allen die met de beweging instemden, waar ze ook vandaan kwamen. Zij waren onder de druk van Japan tot het besef gekomen, dat dit niet geduld mocht worden. Zij verzetten zich ook heftig tegen de *Ambéri's*, die in dienst van Japan waren getreden. Ze werden tot verzet geprikkeld door het optreden van de Japanners, die mensen onthoofden zonder dat deze schuldig waren. Zij poogden van de *Koréri*-beweging gebruik te maken om het verzet te bezielen met een sterke geest van eenheid. Vandaar de steeds weer ondernomen pogingen, om éénheid te scheppen en te bewaren. Zij poogden ook de Kerk er in te betrekken. Elk der drie groepen zou zijn zelfstandigheid bewaren, als men samen maar een éénheid vormde. Het doel hiervan was om straks samen met de Geallieerden Nieuw Guinea te bevrijden.

Voorals de Biakkers wierpen zich hierbij op als voorvechters, die – desnoods ten koste van hun leven – het land zouden bevrijden. Sommigen die zich hoogmoedig gedroegen vielen in wezen uit de toon. Ze waren als de *Ambéri's*, die zich meer waanden dan de anderen.

Deze groep werd geleid door Stefanus Ronsoembré en Koeri, later bijgestaan door Pasai. Toen Stefanus op weg was naar Rani en op het eilandje Wamari ten Oosten van Meos Noem halt hield, zond hij vandaar een afgezant naar Jappen en als zodanig Koeri naar Noemfoor. Er werden grote plannen gemaakt voor de bevrijding van geheel Nieuw Guinea, waaraan allen moesten deelnemen.

III *De anti-Koréri groep, steunend op Japan*

Dit waren in de eerste plaats de *Amberí's*. Zij waren fel tegen de *Koréri* omdat ze vreesden hun positie te verliezen als Nieuw Guinea zelfstandig werd. Zij toch hadden niet het recht om hier posities te bezetten boven de eigenlijke bevolking. Daarom poogden ze de beweging de kop in te drukken en toen ze hierin niet slaagden riepen ze de hulp van Japan in. Tevens hebben ze de gehele beweging verraden aan de Japanners en hen aangezet tot strenge maatregelen. Dit laatste vooral door die *Amberí's*, die reeds voor de oorlog te Manokwari onder Japanse invloed stonden. Ze zochten verbinding met de anti-*Koréri* groep uit de bevolking, die ze overhaalden hun eigen land en volk te verraden. Tot deze anti-*Koréri* groep behoorden vooral die christenen, die tegen de heidense elementen in de beweging optraden. Zij stonden in hun recht, maar hun fout was dat ze de hulp van Japan inriepen toen ze door ontactvol optreden van de kwasi-*Koréri* groep in het nauw raakten.

De echte-Koreri groep eiste dat iedereen die niet mee wilde doen, naar Rani werd gebracht om daar berecht te worden. Als voor-naamste vergrijp beschouwde men het belachelijk maken en belasteren van de Koreri. De ergste benaming voor de Oude Man vond men Nabi doesta, leugenprofeet. Hieraan hebben zich volgens de echte Koréri groep vele tegenstanders schuldig gemaakt en dit was mede de oorzaak van de ruwe behandeling die ze ondervonden. Ze wilden zich niet onderwerpen aan de Raad voor de Adat-Koréri, roosterden varkensvlees in het bijzijn van Koréri-mensen of spotten met de Koréri-gedachte. Dat deze groep ten slotte vervolging kreeg te duchten was geen wonder; ook niet dat ze zich uit nood bij de Amberi's en Japanners aansloot, waardoor ze een daad van landverraad pleegde. Op twee manieren werd zij ten slotte gevaarlijk. In de eerste plaats doordat hun daden en woorden de komst van de Koréri tegenhielden en ten tweede doordat hun verraad alle actie, die zou kunnen leiden tot de bevrijding van Nieuw Guinea (wat de politieke Koréri-groep als hoofddoel zag), onmogelijk maakte.

III 2 *De anti-Koréri, die zich neutraal hield*

Deze groep bestond uit leden van de bevolking, die zich rustig hielden; zij deden niet mee, doch werkten ook niet tegen, noch door kleinérende woorden noch door irriterende daden. Het waren ernstige Christenen, die op grond van het Evangelie de Koréri verwierpen. Hun was toegestaan godsdienstoefeningen te houden. Eigenlijk is dit nooit een punt van overweging geweest. In tegendeel, de Koreri aanhangers beweerden juist dat de beweging alléén sterk kon staan wanneer ze gegrond was op de Heilige Schrift. Deze neutrale groep werd ook niet gedwongen de heidense adat weer in te voeren of daaraan mee te doen. Wanneer ze discussieerden met de Koreri-groep, wat heel dikwijls gebeurde, waakten ze ervoor niemand te kwetsen, terwijl ze zelf toch voor hun overtuiging uitkwamen. Deze groep was tamelijk sterk, werkte nooit met Japan samen en had groter invloed dan men wel gedacht heeft.

Tot zover dit overzicht van een informant, die poogde aannemelijk te maken waarom de beweging zovele facetten vertoonde, maar te weinig oog had voor de goede trouw van de groep die hij Kwasi-aanhangers noemde.

7 *Reorganisatie na de gevangenneming van Stefanus Ronsoembré*

Na de gevangenneming van Stefanus bleef men op Rani in de grootste verwarring achter.

De wildste plannen werden voorgesteld om én Angganitha én Stefanus te bevrijden. Men probeerde ook daadwerkelijk iets te berei-

ken, maar het bleek dat de Japanners alle van Biak komende prauwen aanhielden. Een Noemfoorse prauw was het gelukt van Pakriki (Noemfoor) over te steken naar de vaste wal, maar bij Oransbari werd zij door een Japanse motorboot achterhaald. Een grote prauw van Sowék, Angganitha's familiedorp, roeide rechtstreeks naar Manokwari. Men wilde zich gevangen laten nemen om op die manier Stefanus en Angganitha te zien te krijgen en dan middelen ter ontvluchting te beramen. Toen de prauw Mansinam naderde, werd ze door de Japanners onder vuur genomen en moesten de mannen de wijk nemen in de bossen.

In de maand Augustus werden beide gevangenen onthoofd, maar men hoorde dit bericht op de eilanden pas veel later.

Op het eiland Rani (Gadara) waren de vier slachtoffers van de Japanse aanval (zie hiervoor blz. 156) begraven. Over hun graven wapperde de nieuwe driekleur: blauw, wit rood. Telkens werden de graven omringd door vrienden die de treurzangen zongen. Duidzenden waren nog op het eiland. Er moest iets gedaan worden, men verwachtte dit.

Te Bareididori, gelegen op het eiland Rani, kwam de krijgsvaad bijeen. Daar werd besproken wat gedaan diende te worden, wanneer de gevangenen leiders niet terug zouden keren. Als vervangers van Stefanus werden Jan, Zadrach, en Kaleb Ronsoembré aangewezen. Verder werd overwogen Manokwari aan te vallen, maar prauwen tegen oorlogsschepen, knuppels tegen geweren, zou zelfmoord zijn. Ook gaf de interne situatie reden tot zorg. De gevaarlijkste tegenstanders waren de goeroes van het eigen volk, wanneer deze uit angst naar de Japanners zouden overlopen.

Ernstig was ook de opstand onder Steven Wanda, die zich Radja van Soepiori noemde. Hij kon niet verdragen dat de externe *Koréri*-groep grote invloed kreeg en verzamelde nu zijn troepen om deze groep te elimineren. Om dit doel te bereiken riep hij zelfs de hulp van Japan in. Hoewel Steven Wanda niet geheel tot de echte *Koréri*-groep behoorde, stemde hij hierin met deze overeen, dat hij de macht in handen wilde houden.

Het was duidelijk dat de echte *Koréri*-groep haar beloften niet kon waarmaken, want er was reeds voedseltekort op de eilanden. Het gevaar bestond, dat de aandacht van de teleurgestelden door beschuldigingen aan het adres van andere groepen en misschien door acties van politieke aard, speculerende op het regionalisme, zou worden afgeleid.

Om zoveel mogelijk aanhangers te winnen en te behouden voor het grote doel: bevrijding, besloot de externe *Koréri* tot het volgende: de anti *Koréri*-mensen worden niet gedwongen, men zal alleen door middel van overreding pogen hen te winnen. Alle gevangenen genomen Papoea's zullen losgelaten worden. De Ambéri-

goeroes zullen ook in vrijheid gesteld worden en zelf mogen beslissen of ze weer aan hun werk willen gaan. Voorzover het bestuursambtenaren en soldaten betreft zullen de Ambéri's worden vastgehouden, maar niet meer op Gadara. (Rani). Pas wanneer men zekerheid heeft over het lot van Stefanus en Angganitha zal men tot actie overgaan, ten einde vóór die tijd Japan niet te prikkelen. De 19e Juli ging men uiteen. De plannen werden uitgevoerd, landgenoten werden vrijgelaten en de goeroes mochten weer aan hun werk gaan. De Ambéri's werden door Japan van Biak weggehaald en naar Manokwari gebracht. De Chinese tokhouders van Biak verklaarden te willen meewerken aan de A.B. (America-Babo = nieuw Amerika) beweging.

Nadat Koeri, de leider van Noemfoor, deze orders had uitgevoerd, volgde Adam hem daar op. Op Namber, waar de Amberi's: de Bestuurs-Assistent en zijn politie-soldaten geïnterneerd bleven, had Adam het bevel overgenomen. Hij had reeds in April een ontmoeting gehad met de Bestuurs-Assistent en zijn nieuwe naam Adam verklaard. Nu woonde hij in diens huis. Men liet de Amberi's voor zich werken, zat in gemakkelijke stoelen, terwijl men toekeek hoe de Amberi's nu in hun plaats de gehate werkjes moesten doen. De Papoea's „main toean” (speelden voor mijnheer) zegt de informant hiervan. Amberi-voedsel, n.l. rijst etc., was schaars, maar alles wat de Bestuurs-Assistent bij een Chinees in beslag had laten nemen werd nu tevoorschijn gehaald. De Amberi's en hun vrouwen moesten als bedienden van de nieuwe heersers alles klaar maken, zij zelf kregen sago te eten en moesten op de vloer zitten, zoals ze vroeger de bevolking hadden laten doen. Deze zat nu in hun gemakkelijke stoelen.

Dit feest van de demonstratie van de nieuwe tijd hield aan zolang er voedsel was. Toen keerde ieder naar eigen dorp terug.

Op 29 Juli kwam er een prauw voor het dorp Mandori voor anker. Het waren drie Amerikaanse officieren en twee Philippino's, die gevlucht waren van de Philippijnen en Australië trachtten te bereiken. Ze kwamen van Meok Woendi. Hierdoor was heel Biak in opschudding geraakt, want men zag in dit drietal de lang verwachte Manseren Manggoendi, Konori of Manarbew, zijn zoon en Sane-raro zijn zwager, omdat ze juist op Meok Woendi aan land waren gekomen (vgl. blz. 34). De oudste droeg een baard, de tweede was een man van middelbare leeftijd, terwijl één van hen heel jong scheen.

Ze waren langs Rani gekomen en hadden contact gehad met de leiders aldaar. Eerst wilde men hen vasthouden, opdat ze het A.B. leger zouden aanvoeren, maar de belofte hulp te zenden zodra ze in Australië waren aangekomen, gaf meer zekerheid voor de toekomst. Ze hoopten ± 10 September terug te zijn en Biak te helpen

met wapens. Zuid Biak zou tot vliegveld worden omgewerkt en men moest daar op Manswam het leger klaar houden. Op Noemfoor waren ze nogal wantrouwig en vertrokken snel in westelijke richting. Ze zeilden en gebruikten een hulp-motor. Noemfoor en Biak waren enthousiast over dit nieuwe perspectief; hun woede kende dan ook geen grenzen, toen later het gerucht de ronde deed dat een Ambéri Bestuurs-Assistent in de omgeving van Sorong de drie mannen in een val had gelokt en ze had doodgeschoten. Dit laatste bleek later niet juist te zijn, slechts één der Amerikanen werd gewond. Het gerucht echter wilde dat de dader voor „zijn dapperheid” door de Japanners tot Officier en later tot Bestuurs-assistent van Noemfoor werd benoemd en dit deed de maat overlopen.

Op 15 Augustus 1942 kwam een Japanse boot met de tolk Iwata en twee brigades Japanse soldaten te Nambér aan. Volgens een ooggetuige gebeurde het volgende:

De Sengadji van Nambér maakte bezwaar tegen de Japanse vlag en vroeg ook of de boot alle Amberi's naar Manokwari mee wilde nemen. Terwijl men hierover van gedachten wisselde kwam één der Noemfoorse leiders Luitenant Marcus, met 50 A.B. soldaten op de maat van de trommen marcherende het bos uit. Hij hield halt om verdere orders af te wachten. Aan boord van het schip werden de kanonnen geladen. Eindresultaat van de bespreking was een brief van de Japanner, met de volgende inhoud.

Aan de Toean Damé Adam.

Wij Panglima Nippon verzoeken U morgen met ons te vechten te Andei. d.i. op 16-8-2602. We zullen om 6 uur 's morgens beginnen tot aan 6 uur 's avonds.

w.g. Panglima Nippon
Iwata

Sengadji Namber
A. Mansoember

In zes uur tijds werd deze brief door een estafetteploeg rondom Noemfoor gebracht. Van elk dorp vroeg Adam 50 mannen. Het gehele eiland was in de grootste opwindning. De Amberi's waren reeds door de Japanse boot aan boord genomen. Toen de afgesproken tijd aanbrak, waren er \pm 2000 mannen in slagorde geschaard aan het strand te Andei. Vóór het begin van het gevecht stelde het A.B.leger aan Iwata, die geland was, de eis, dat de Japanners aan wal zouden komen om zich in een gevecht van man tegen man met de Biakkers te meten. Hier wilde Iwata niet op in gaan.

Iwata overzag de slagorde. Iedere groep stond onder een eigen leider met een eigen vlag gereed. Men wachtte van zes tot twaalf uur, maar er kwamen alleen twee andere onderhandelaars, ditmaal twee Biakkers, die aan boord van het Japanse schip waren. Ze

moesten namens Japan zware bedreigingen uiten. Geheel Noemfoor zou plat geschoten worden, etc.

Eén der oversten kon zich hierop niet langer beheersen, hij sprong met 20 man in een prauw, roeide naar het schip en daagde de Japanners uit om desnoods aan dek een man-tegen-man gevecht te leveren.

Hierop lichtte de Japanse boot het anker en de juichende menigte zag het schip in de richting van Biak verdwijnen. Men voelde zich overwinnaar en trok naar zijn dorpen terug.

8 *Steven Wanda op Noemfoor*

Op 10 September arriveerde Steven Wanda op Noemfoor. Hij had zijn komst aangekondigd door een „postprauw” met een „dienstbrief” vanuit zijn „kantoor” te Paramiosna naar Noemfoor te zenden. Daar hij in zekere zin als de opvolger van Angganitha beschouwd kan worden, is het belangrijk te weten wie deze Wanda was.

Hij was ouderling van een kleine gemeente, vlak bij Korido. In het geheim was hij naar Insoembabi gegaan om te zien wat Angganitha deed. Volgens zijn eigen weergave zat hij biddend onder een cocospalm, toen hem plotseling vanuit de boom een groot licht bescheen. In dat licht zag hij Kajan Sanau (de Oude Man) afdalen, die met hem begon te spreken.

Daarna ging hij naar het dorp terug, maar had geen rust meer. Hij zocht daarop Angganitha, die hem in de *Koréri* onderwees. Op deze wijze haalde hij zich de tegenstand van de kerk op de hals. Hij gaf toen de boodschap uit: De kerk houdt het werkelijke geheim achter. *Koréri* openbaart alle geheimen. De leiders der kerk waant men heilig, maar ze zijn allen zondig omdat ze de godsdienst gebruiken als een wapen om de verlangens van het menselijk hart te doden en de vrijheid tegen te gaan. En zo is het ook met het Bestuur, uitgeoefend door de Amberi's.

Steven Wanda werd door Angganitha tot hoofd verheven met de titel „Radja Soepiori.” Hij verhuisde naar het dorp Paramiosna, dat hij de naam gaf van Kaœ. Bij een opstandje, nog tijdens het Hollandse bewind, doodde hij een politieagent. Daarvoor werd hij in de gevangenis te Manokwari gezet, maar de Japanners lieten hem los. Zo was hij, dank zij Nippon, vrij man. Daarom was hij op de hand van de Japanners en verweet de groep van Stefanus, dat zij door hun opstand op Rani, de Japanners had verbitterd, en dat dezen daarom Angganitha niet vrij lieten.

Steven Wanda was een felle tegenstander van de externe *Koréri*-groep, en probeerde haar zoveel mogelijk afbreuk te doen. Om zijn invloed uit te breiden was hij naar Noemfoor gekomen. De groep

van Stefanus had echter maatregelen genomen. Jan Ronsoembré stuurde een deel van de vloot naar Noemfoor om tegen-propaganda te maken en desnoods met de wapens Wanda te keren.

Ook op Soepiori kwam verzet. Het dorp van Angganitha, Sowék, wilde zich niet onderwerpen; er braken tussen hen en de groep van Wanda gevechten uit.

Wanda ging nu met zijn vrouw Maria begeleid door elf grote prauwen naar Noemfoor. Honderden mensen kwamen bijeen. Hij werd als een vorst ingehaald; de goeroe van Mandori stond met het fluitorkest van de schoolkinderen gereed om zijn komst op te luisteren.

Hij inspecteerde de school en de leermiddelen, terwijl men ter ere van zijn komst buiten danste. 's Middags zou hij de school der volwassenen inspecteren, n.l. de ouderen die, „bezeten” door bepaalde geesten, hun glossolie ten beste gaven. De kwade geesten zouden worden uitgebannen, de goede opgeroepen. In de „Van Hasselt kerk” te Mandori waren honderden bijeen gekomen en velen stonden buiten. Na een gloedvolle toespraak begon het beven van de „bezetenen.” Sommigen beweerden bezeten te zijn door de geest van David, Saul, Petrus of Johannes en één werd bezield door de geest van Van Hasselt. Dit waren alle goede geesten, maar de door kwade geesten bezielden moesten opnieuw worden gedoopt in zeewater, om deze te verdrijven en plaats te maken voor de geheiligde geesten.

Zo ging Wanda Noemfoor rond. Velen bleken door boze geesten bezeten te zijn, zij gingen ijselijk te keer, scholden en schreeuwden. Deze werden uitgebannen. Zo kwam hij ook op Sjoribo aan.

Hier woonde iemand die zich voor Manarmakeri had uitgegeven, als Pandita was rondgetrokken, avondmaal had gehouden, enz. enz. Voor deze verregaande pretenties was hij ter verantwoording naar Rani geroepen. In plaats van de erenamen waarmee hij zich sierde, kreeg hij toen de titel Koki. Van deze naam maakte hij een erenaam door zich Kapitein Koki te noemen. Bij de aankomst van Wanda, die ook hier weer een toespraak hield tegen de externe Koreri groep, greep Kapitein Koki met zijn mensen naar de wapens. Velen, ook Wanda zelf, werden gewond bij dit gevecht.

Toch trok Wanda verder, gaf alle dorpen van Noemfoor andere namen, ontleend aan de Bijbel. Zo heette Mandori voortaan Kapernaüm.

Het merkwaardige van Wanda en zijn vrouw was, dat zij samen, ook bij kalme gemoedsgesteldheid, in een vreemde taal spraken, die niemand kon begrijpen. Het was volgens Wanda de taal van de nieuwe wereld, Milka genaamd.

Dit maakte de meeste indruk, en was waarschijnlijk het middel om zich te legitimeren. Toen Wanda naar Biak terugkeerde, had

hij wel veel beroering verwekt, maar zijn eigenlijke doel, de Noemforen voor Japan te winnen, was niet bereikt. Wel werd de *Koréri*-gedachte opnieuw gestimuleerd. De extase had een nieuwe bekrachtiging ontvangen, hoewel gehanteerd door een man die men rubriceerde onder de tweede categorie, n.l. der kwasi *Koréri*-aanhangers.

Hijzelf ging in zijn pretenties steeds verder, noemde zich „Allah Soepiori” (de God van Soepiori) en verzamelde „discipelen” om zich heen. Zelfs was er een ambt „Allah moedah,” de jonge of tweede God. De greep op de massa raakte hij echter kwijt; politiek en *Koréri* waren dusdanig vermengd, dat niemand er meer enig voordeel in zag. Zijn samenwerken met Japan was wel zijn grootste struikelblok.

Later werd Wanda geheel door de Japanse beloften en geschenken omgekocht. Er werd hem te Korido een paleis beloofd, hij zou koning van geheel Noord-Nieuw Guinea worden en een eigen oorlogsschip tot zijn beschikking krijgen, mits hij zorgde dat het Japanse leger de nodige koelies kreeg.

9 *Birmori (Korinus) Sasjaber of Bosren*

Birmori is reeds als medegevangene van Stefanus genoemd. Hoewel hij tegelijk met deze werd bevrijd, hield hij zich rustig totdat Stefanus' rol was uitgespeeld. Hij trok zich terug in zijn eigen dorp, Wops, aan de Noord-Westkust van Biak. Maar toen de invloed van Stefanus' boodschap in die streken doordrong, kwam hij naar voren. We zagen reeds, dat hij beweerde een visioen gehad te hebben toen hij nog in de gevangenis zat. Nu begaf hij zich naar de heilige plaats van Biak, Jamnaibori. Daar vertoefde op de historische heuveltop een oude man, Wosbi Wamai genaamd. Deze was uit de familie van Manarmakeri, en kon daarom ongehinderd als een soort kluisenaar op de berg wonen. Hij had daar verschillende hutjes van bladeren gebouwd, het was hier dat Birmori hem bezocht om door hem ingewijd te worden in de geheimen van de *Koréri*. Na enige tijd hier vertoefd te hebben kwam hij tevoorschijn met een klinkende naam: Birmori Damé Ro Wops Radja Bon Sinai (Damé van Wops en Vorst van de berg Sinai) zoals de berg achter Wops werd genoemd. Hij keerde terug naar zijn dorp en wist daar grote invloed te krijgen. Duizenden verzamelden zich om hem. Hij bouwde een soort stad aan de voet van de berg Poi (Sinai).

Een tamelijk uitgebreid ceremonieel, aangevuld met allerlei „toverkunst” in de gevangenis opgedaan, maakte diepe indruk op de mensen.

Hij kon zonden vergeven, en stelde de gelovigen in staat hun zonden op hem over te brengen door op zijn uitgespreide handen te gaan staan. Hij ging daartoe op zijn rug liggen op een wit laken. met de ingepakte Biakse Bijbelse verhalen en het liederenboek op zijn handen.

Op *Jamnaibori* begint dan een zekere Sopen invloed te krijgen, die samenwerkt met de oude kluizenaar. Op deze gewijde bodem is het niet nodig uitleg te geven. Alles spreekt hier van het verleden en wanneer een van de nazaten van de Oude Man een beweging aankondigt, kan hij haast zeker zijn van aanhang. Later echter worden de gelederen hier versterkt door Birmori, zodat er een tijd geweest is, dat er duizenden verzameld waren op de oude historische plek.

Manswam

Een derde belangrijke plaats werd Manswam, het dorp van Stefanus. De gebroeders Jan, Zadrach en Kaleb, die Stefanus zouden vervangen, verlegden het zwaartepunt van de beweging hierheen. Dit was de plaats waar straks de Amerikanen met hun vliegtuigen zouden landen. Bij de drie gebroeders waren er duidelijk politieke elementen in hun propaganda, al deden ze een beroep op de mensen in naam van de *Koréri*.

Het waren de hierboven genoemde plaatsen, die door de *Koréri*-leiding van de externe groep waren uitgezocht om een voornamen plaats te bekleden in de toekomst. In de loop der gebeurtenissen werden het belangrijke centra. Ik kom er dan op terug om hier de chronologische volgorde niet uit het oog te verliezen.

Voor de Japanners was de maand Augustus 1942 als gevolg van de grote slag in de Koraalzee een spannende periode. Er was hun dus alles aan gelegen hier achter de frontlijn rust te hebben. Duizenden koelies werden aangeworven. Dit ging aanvankelijk met grote tegenstand gepaard. De bevolking raakte door haar voorraden heen, doch na de belofte van de Japanners voor voedsel en kleding te zullen zorgen kwam men in groten getale werken.

Door het telkens heen en weer trekken van de gaande en komende koelies werden ook de berichten en geruchten snel verspreid. Het bericht van de z.g.n. moord op de drie Amerikaanse officieren en ook de dood van Stefanus en Angganitha, hoorde men op deze wijze en tevens, dat de Japanners de slag in de Koraalzee hadden verloren. Met grote ijver ging men zich toen overal oefenen met wapens, voorzover men die bezat, en voor het overige met de korte knuppels (karbére), die volgens het *Koréri*-geloof bij een aanval in geweren zouden veranderen. Men krijgt de indruk

dat in deze tijd de echte *Koréri*-groep aan aanhang verliest en dat bij de belangrijkste leiders de bevrijding van Nieuw Guinea het voornaamste doelwit wordt. De historische gebeurtenissen, die nu volgen, geven dan ook meer een strijd om deze vrijheid te zien dan directe uitingen van de *Koréri*-verwachtingen. Voor dit laatste was rust nodig. Het schijnt ook dat achter de voorste gelederen, bestaande uit grote groepen die zich wapenen, de ouderen door hun meditatie en extase de overwinning trachten te bespoedigen. Wat men zich in die dagen bij het woord overwinning voorstelde, zullen misschien alleen de leiders hebben beseft. Voor zeer velen althans is deze verwachting sterk vermengd met de *Koréri*-elementen. Er ontstaat een zekere crisis in deze verwachtingen. Nimmer had men zich een nauwkeurige voorstelling kunnen maken van wat *Koréri* eigenlijk zou betekenen. Steeds had men beweerd dat Manseren Manggoendi terug zou keren, uitgerust met alle moderne middelen, voertuigen, schepen, goederen. Wat betekende dit alles wanneer het zou worden verwezenlijkt? Toen men hoorde, dat Mac Arthur de Japanners versloeg, vatte de gedachte post, dat hij Manseren Manggoendi was. Indien men een uitgebreid onderzoek zou instellen naar alle motieven, gedragingen, geruchten, etc. uit die jaren, dan zou men versteld staan over de grote verscheidenheid van meningen, gevoed door zeer verschillende bronnen. Er was geen eenheid, die was er nooit geweest. Al bond de *Koréri*-verwachting hen samen, de discussie over de plaats die de verschillende groepen daarbij zouden spelen eindigde in een gevecht. Zoals men vroeger, liever dan zich te bukken voor de meerderheid, ging verhuizen, zo trok men zich nu terug, putte zelfstandig uit de mythische bronnen, forceerde door vasten hallucinaties of beriep zich op verwantschap met de Oude Man. De leiders met het doel van de bevrijding voor ogen vergisten zich, toen ze meenden dat de *Koréri* allen zou verenigen. Een Biakker is het in wezen alleen eens met zijn groep, zijn clan, ja eigenlijk alleen met zichzelf.

10 *Chronologisch overzicht van de gebeurtenissen sedert November 1942*

Hier volgt nu eerst een beknopt overzicht van de belangrijkste gebeurtenissen en wordt tevens in het kort aangegeven in hoeverre deze feiten invloed hadden op de *Koréri*-beweging of er uit voort kwamen.

In *November 1942* werden door de Japanners drie Bestuursambtenaren in de Geelvinkbaai geplaatst, n.l. op Bosnik, Seroei en Noemfoor. Men meende dat alle drie tevens officieren in het Ja-

panse leger waren. In feite of titulair, twee van hen stonden bijzonder ongunstig bekend. Toen men het gerucht hoorde, dat diegene die op Noemfoor geplaatst werd, zijn officierschap te danken had aan het feit, dat hij de drie Amerikaanse officieren had vermoord, stond meteen vast dat men met hem niet zou samenwerken. De hoop op spoedige hulp van Amerika was met de moord op dit drietal voor onbepaalde tijd uit de harten verdwenen. Bovendien betekende hun komst een intensieve bemoeiing van Japan met de bevolking. De nieuwe ambtenaren begonnen n.l. met een intense propaganda-actie; zij brachten kleren en goederen, maar vermochten slechts enkelen van Japans goede bedoelingen te overtuigen.

Het kwam zelfs zo ver dat de politie en enkele Japanners, die aan haar waren toegevoegd, uit de tuinen van de bevolking hun voedsel moesten halen, omdat men geen Japans papiergeld wilde aannemen. Dit voerde onvermijdelijk tot botsing tussen politie en bevolking. Van Jobi (Jappen) hoorde men dat de politie daar zes mensen had gedood en anderen gewond. Van alle tegenwerkingen, door de genoemde ambtenaren ondervonden, werden naar men beweerde rapporten opgemaakt en ingediend bij de Japanners.

Overal werden de Biakkers door de Japanners en Amberi's bespottelijk gemaakt en uitgelachen om hun *Koréri*-geloof en men vermaakte zich met de hoge titels die de Biakkers elkaar gaven. De Biakkers en Noemforen, door de gebeurtenissen, maar speciaal door de verklaring daaraan gegeven, in een soort vrijheidsroes verkerend, werden nu wreed ontuchtend. Het aanbreken van de *Koréri* liet op zich wachten, doch hiervan droegen volgens de echte *Koréri*-groep de politieke leiders de schuld. Er was bloed vergoten en door kwasi-*Koréri* aanhangers was de zaak in de ogen van buitenstaanders bespottelijk gemaakt. Naar binnen was dus aan de voorwaarden niet voldaan, maar de tuinen, onverzorgd gelaten, leverden geen voedsel meer en de veestapel was verdwenen. Van de voedseldistributie profiteerden alleen de Amberi's en zij die met Japan wilden samenwerken. De bevolking die geen kijk had op de Japanse politiek in dit opzicht, gaf de schuld van dit alles aan de Amberi's en zo kwam het tot daden van geweld.

December 1942 verkondigt generaal Birmori een aantal felle voorschriften, gericht tegen de Japanners: non-coöperatie op alle gebied, al moeten de scholen gesloten worden wegens het verplichte Japans en al zal men in lendengordel moeten lopen. Amberi's die als Japanse spionnen dienst deden zal men straffen, desnoods doden. Papoese aanhangers van Japan zullen worden geliquideerd.

Januari 1943

Het zag er naar uit, dat de A. B. groep alle terrein zou verliezen, nu de in het nauw gedreven tegenstanders van de *Koréri* zich bij Japan aansloten en tegen de *Ambéri*-politie niet mocht worden opgetreden als gevolg van het standpunt van de echte *Koréri*-groep dat geen bloed mocht worden vergoten.

Hiertegen nu kwam generaal Septimus Mandof in verzet. Met zijn mannen trad hij op als uitvoerder van de nieuwe voorschriften van Birmori.

Daden van geweld werden gepleegd, waartegen de slachtoffers in beroep gingen bij de *Amber*-regeringambtenaar, die een *Tido*-rees was. Deze kwam met een groep *djoengké's* (politie-agenten) en deed alsof hij met Septimus wilde onderhandelen. Hij zette echter een val op, waarbij Septimus met negen van zijn mannen werd gedood. Aan de andere kant vielen twee doden en enige gewonden.

Nu kwam het grootste gedeelte van het A.B.leger in beweging. Aangevoerd door Hanoch van *Sór* werd de bestuurspost *Bosnik* in de vroege ochtend van 25 Januari bestormd. Wel was *Bosnik* versterkt, doch deze bezetting werd onder de voet gelopen. Hoewel strenge bevelen waren gegeven tegen plunderen, bleek al spoedig dat sommigen alléén daarvoor meededen. De Chinese toko's moesten het ontgelden, alles werd geroofd. Jongeren vernielden ook hier al het oude porselein, dat ze tegenkwamen. Midden in het dorp was echter een versterking, een soort vesting, verdedigd door Japanners, gewapend met mitrailleurs. Alleen met speren en hakmessen gewapend, de kruisvlag voorop, bestormden Hanoch met enkele dapperen de prikkeldraadversper-ring. Ze slaagden er in binnen te dringen, maar werden gedood. Het aantal gesneuvelden was aan beide kanten vrij aanzienlijk. Omdat ze er niet in waren geslaagd het radio-station te bezetten vóór er om hulp was geseind, trokken de aanvallers zich terug op *Wops*, het dorp van Birmori, hoewel diens naam in het verband van deze aanval verder niet wordt genoemd.

Februari-Maart 1943 op Noemfoor

Eén der voormannen van de beweging op Noemfoor, opererend onder de schuilnaam *Pasai*, kreeg een oproep om naar *Biak* te komen.

Hier werden hem de nieuwe regels van Birmori ingescherpt om deze ook op Noemfoor door te voeren. In hoofdzaak bestonden die uit de volgende te nemen maatregelen. Alle tegenstanders en lasteraars van de *Koréri* en spionnen van *Nippon* moesten worden ge-

vangen genomen en desnoods gedood. De Bestuurs-assitent, die volgens het gerucht de drie Amerikaanse officieren had vermoord, moest echter levend gegrepen en naar Wops voor de krijgsraad worden gebracht. Verder moest men zich gereed houden voor een aanval op Manokwari, en hiervoor zoveel mogelijk proviand voor leger en vloot verzamelen.

Gevolg van deze opdracht was, dat de Ambéri-goeroes dagelijks werden bespioneerd en er allerlei dreigende geruchten de ronde deden.

De Bestuurs-assitent riep daarom alle onderwijzers naar de Bestuursvestiging Nambér. Hier werd een soort versterking rondom het erf en het gebouwencomplex aangebracht. Deze evacuatie had in Februari plaats; de onderwijzers begonnen direct met het aanleggen van tuinen.

Op 9 Maart kwam toen de aanval, geleid door Pasai. Enkele honderden A.B.soldaten namen er aan deel. Ze werden echter opgewacht door de politie en, voor ze de versterking konden binnendringen, onder vuur genomen. Pasai, met een Nieuw Testament op het hoofd gebonden en een flesje air kabal (onkwetsbaarheidswater) om de hals, drong evenwel toch de versterking binnen, omdat hij op zich genomen had de Bestuurs-assistent eigenhandig te grijpen. Hij werd door vijf geweerkogels gedood.

Intussen naderden een aantal prauwen van de „vloot” van de zeezijde, maar juist arriveerden daar twee Japanse motorboten, zodat de aanval van die kant niet doorgezet kon worden. Minstens tien A.B.-soldaten én Pasai, de aanvoerder, lieten op deze dag het leven. De aangevallenen lieten zich n.l. door hun wraakzucht meeslepen en maakten de gewonden af. Dit is geconstateerd door een ooggetuige aan boord van één der Japanse schepen, die direct naar de wal ging en daar ettelijke lijken met houwonden zag liggen. In geen enkel verslag van de Ambéri-ooggetuigen wordt dit feit vermeld. Eén van hen spreekt van twee, een andere van tien doden. Dit afmaken van gewonden was echter mede de oorzaak van de steeds toenemende Ambéri-haat.

Mei 1943 – Bombardement van Manokwari

In het Doréh-Baai gebied bij Manokwari waren de Japanse voorraden opgeslagen en de haven was de laadplaats van benzine. Honderden koelies, gerecrueteerd door de Japanse agenten, werkten er. Begin Mei kwam eerst een kort bombardement, kort daarop een zeer hevig. Opvallend was daarbij, dat de meeste slachtoffers Japanners waren en dat de Biakkers geen verliezen leden. Na dit bombardement vluchtten echter alle koelies en begon de tweede grote uittocht.

Op 3 Augustus had een laatste samenkomst van de leiders van het A.B.-leger plaats op Rani. Ver strekkende besluiten werden genomen.

Heel Nieuw Guinea zou door de Biaks-Noemfoorse legers worden bevrijd van de Japanners. De te volgen gedragslijn omvatte 15 punten.

- 1 Op 28 December zal de algemene aanval worden ingezet over geheel Nieuw Guinea.
- 2 Het A.B.leger zal vechten tot aan Gébé, Merauke en Hollandia.
- 3 Blauw, wit, rood zal als nationale Nieuw Guinea vlag gelden.
- 4 Steven Wanda en zijn leger zullen worden vernietigd.
- 5 Zuid-Biak en Jappen zullen samen het Oostelijk deel van Nieuw Guinea, achter de Mamberamo, tot aan de Tami voor hun rekening nemen. Een ander deel zal de landengte van Windèssie oversteken en Fakfak en Merauke bezetten.
- 6 Noord-Biak en Noemfoor zullen Warèn, Ransiki, Manokwari en de gehele Vogelkop plus de Radja Ampat eilanden bezetten.
- 7 Achter de vloot en het leger zullen bezettingstroepen oprukken.
- 8 Niemand van de bewoners mag overlast worden aangedaan. Vrouwen mogen niet lastig gevallen worden. Tegen de Japanners met hun bloedvlag (de rode zonneschijf) en die van de rijzende zon (de oorlogsvlag) als het teken van hun Shinto-geloof, zal men een „prang-salib” (kruis-oorlog) voeren.
- 9 De bevrijde bewoners zullen verplicht zijn het A.B.leger van voedsel te voorzien. Er mag niet geroofd worden.
- 10 Alle bevrijde bewoners van Nieuw Guinea zullen deel uitmaken van het A.B.leger, de dorpshoofden zullen tot officier worden aangesteld.
- 11 Men mag zich niet isoleren. De Biakkers moeten tonen, dat alle bewoners van Nieuw Guinea één zijn. De Biakkers mogen later niet worden beschouwd als de berovers, maar als de bevrijders van Nieuw Guinea.
- 12 De Ambéri's moeten van Nieuw Guinea verwijderd worden, wanneer ze zich niet van harte aansluiten bij het A.B.leger.
- 13 De Ambéri's, die de bewoners mishandeld hebben, zullen gestraft worden.
- 14 De Ambéri's zullen Papoea's genaamd worden en de Papoea's zullen voortaan Nieuw-Amerikanen heten. Wie zich beledigend uitlaat over de bevolking zal, na onderworpen te zijn aan lichamelijke tuchting, ook verder zwaar worden gestraft.

15 Roven, plunderen is ten strengste verboden. Alles van waarde zal voor het land zijn of worden vernietigd. De Japanners zullen worden gestraft wanneer ze in het leger meegeholpen hebben.

In deze punten is geen sprake meer van *Koréri*. Men had de vrijheid geroken. Pogingen werden aangewend om met de anti *Koréri*-groep op het politieke vlak tot een overeenkomst te komen. Steven Wanda, voortzetter van de Angganitha-aanspraken, werd echter afgewezen, wijl hij aan de kant van Japan stond.

Het bleek echter al spoedig, dat onder de aanwezigen verraders waren geweest. Japan wist binnen betrekkelijk korte tijd wat er besloten was. Onrust achter zijn linies was zeer onwelkom, nu alle krachten moesten worden aangewend om vliegvelden aan te leggen en de Noordkust van Nieuw Guinea gereed te maken voor verdediging.

Onder de sterkere druk van Japan liet men zich eerst meedrijven. Sommigen van de leiders namen zelfs dienst als koelie om op deze wijze de sterkte van de Japanse stellingen op te nemen. Van een begin van uitvoering van deze vijftien punten kwam echter niets, omdat Japan een directe actie inzette tegen het A.B.leger. In dit leger, waar de massa in beweging kwam, was de *Koréri* gedachte en de verwachting echter nog steeds het middel tot inspiratie. De vermeende onkwetsbaarheid en de overtuiging dat de knots in een geweer en de kogels der vijanden door Manarmakeri in water zouden veranderen, deden hen instormen tegen de moderne wapens.

September 1943. Wardo weggevoerd naar Manokwari

We zagen reeds eerder dat de bewoners van Wardo, die zich vóór 1886 al hadden verzet tegen de aanspraken van drie verschillende *konoors* en later waren overgegaan tot het christendom, zich nu ook krachtig verweerden tegen deze *Koréri*. In Januari 1943 deed de groep van Birmori, gecombineerd met die van Sopen en Jamnaibori, een poging om Wardo over te halen. Eén nacht hebben de bewoners meegedaan met het dansen op de hoogte van Jamnaibori, daarna trokken ze zich echter terug en weigerden verder halsstarrig alle medewerking. Birmori ging toen met een legertje van \pm 800 man op weg naar Wardo om het dorp te verwoesten. Dat was de 20e Januari, vóór de aanval op Bosnik. Van Korido en Wardo uit waren er telkens pogingen gedaan de mensen van Jamnaibori te bewegen, nodeloos bloedvergieten te voorkomen en zich niet te wagen aan openlijk verzet tegen Japan, wat gelijk stond met zelfmoord. Wardo onderschatte echter toen de kracht van de *Koréri*. Het was niet een redelijk inzicht, dat de groep tot actie aanzette,

maar de *Koréri*-geest op de aloude hoogte van Jamnaibori, die de mensen bezielde met de kracht van een felle emotie. De kruisvlag met in de hoek de Morgenster werd de *Koréri*-vlag. De strijd om de bevrijding werd een heilige oorlog. Toen Wardo zich bleef verzetten op grond van het afwijzen van de *Koréri*, wilde men tot liquidatie overgaan. Het dorp was reeds omsingeld. De nacht vóór de aanval zou worden ingezet kreeg de leider Birmori echter een droom, waarin Manarmakeri hem verscheen, die zeide: „Wardo heeft geen schuld, doe hun geen overlast aan.” Ogenblikkelijk trok men toen terug.

De mensen van Wardo waren echter hun leven niet zeker. Ze verzochten daarom aan de Japanners om bescherming, maar pas toen dezen koelies nodig hadden, werd met dit verzoek rekening gehouden. Enkele schepen kwamen in September en evacueerden het grootste deel van de bewoners van Wardo tezamen met enkele andere dorpen. Tegelijk echter zonden de Japanners een waarschuwing naar Manswam, de nieuwe vesting van de gebroeders Ronsoembré. Ook Birmori kreeg bevel zijn actie te staken. De Japanners dachten hierbij minder aan het gevaar van een opstand dan aan de tegenwerking waardoor ze de beste werkkrachten van Nieuw Guinea, de Biakkers, niet konden inschakelen bij de aanleg van verdedigingswerken.

October 1943. Manswam verwoest

Steven Wanda, Radja Soepiori, had zich geheel aan de zijde van Japan geschaard. Zijn leger was ontbonden en hij werd politie-agent. „Daardoor werd zijn macht groter dan ooit tevoren. Als „djoeng-ké” (politieagent) in Japanse dienst kon hij in de kampongs doen en laten wat hij verkoos. Eén woord van hem aan de autoriteiten en men was zijn leven niet meer zeker. Veel goeroes, werkeloos geworden door de beweging, lieten zich met of zonder dwang overhalen, vaak terwille van hun levensonderhoud, ook dienst nemen.” (120, 12) Het A.B. leger kon dus niet meer op Soepiori rekenen. Manswam werd nu het grote centrum en begin October zette Japan de strijd hiertegen in.

De eerste aanval kwam over land via Wardo. De door de lange en moeilijke tocht vermoeide Japanners werden door Kaleb Ronsoembré teruggeslagen. Toen kwam de vloot in actie en beschoot Manswam. Onderweg naar Biak waren verschillende Biakse prauwen kapot geschoten. Op 10 October kwam de grote aanval. Aan het strand echter stond het A.B. leger onder aanvoering van Zadrach Ronsoembré — met zijn eigen vlag — de Japanners op te wachten. Na een moorddadige beschieting landden de Japanse troepen. Gevechten van man tegen man hadden plaats, hakmessen en speren

tegen geweren en bajonetten. Vele slachtoffers vielen, maar de Biakkers hielden verwoed stand. De overmacht was echter te groot, de verliezen enorm en men moest terugtrekken op de heuvels. Midden in de vesting Manswam waaide de *Koréri*-vlag van een hoge mast. Met levensgevaar werd deze vlag neergehaald en meegenomen door de terugtrekkende Biakse troepen. Honderden lieten bij deze slachting het leven. (Er worden getallen genoemd die variëren tussen 600 en 2000 slachtoffers). De aanvoerders Jan, Kaleb en Zadrach Ronsoembré werden gevangen genomen en te Korido onthoofd.

Einde van Wops en Birmori

Bij de gevangenneming van de Amberi'goeroes op Noemfoor was één van hen op vrije voeten gebleven, de Ambonees Tomasilla. Deze stond bekend als een der beste onderwijzers, een uitnemend organisator en bouwer van buitengewoon goede huizen en kerken. Hij sprak het Biaks vloeiend en was heel goed op de hoogte van zeden en gewoonten. Het was echter niet terwille van zijn uitnemende staat van dienst dat hij vrij bleef, maar vanwege het feit dat hij verklaarde méé te willen doen met de *Koréri*-beweging. In hoeverre hij behoorde tot de „neutrale” anti *Koréri*-groep, is niet duidelijk. Er wordt echter nergens melding gemaakt van het feit dat hij betrokken zou zijn geweest in enige actie.

Bij de liquidatie van Wops en Birmori trad hij echter op. Voor wie hem persoonlijk kennen lijkt het voor de hand liggend, dat hij als tolk met de Japanners meeging om op deze wijze te trachten onnodig bloedvergieten tegen te gaan. Een Japans officier, Yasimoto, had de leiding van de Japanse groep, die bestond uit djoengké's en enkele Japanse soldaten. Toen zij te Wops aan land gekomen waren, stond Birmori hen op te wachten. Beide groepen stelden zich apart op, met hun leider aan het hoofd. De Japanner trad naar voren en riep Birmori om met hem te onderhandelen. Zo stonden ze voor elkaar, de één met de hand aan zijn Samoerai-sabel, de ander met zijn lange Biakse *soembér* (hakmes). Yasimoto verweet Birmori opstokerij en lafheid.

Toen de Japanner hierop spelenderwijze zijn zwaard trok, viel Birmori plotseling uit met zijn hakmes en maakte met één slag een eind aan diens leven. Een kort maar hevig gevecht had toen plaats, waarop de Japanse groep de vlucht nam. Tomasilla trachtte een riviertje over te zwemmen, doch werd door een speer getroffen. Hij werd nog naar Korido vervoerd waar hij aan zijn verwondingen overleed.

Birmori begreep wel dat er nu een sterke Japanse macht zou komen om wraak te nemen en vluchtte het bos in. De Japanners

maakten gebruik van de diensten van Steven Wanda, die jacht moest maken op Birmori en zijn mensen. Toen volgde er een tijd van grote verwarring en onrust, van opgejaagd worden en wraaknemingen over en weer, terwille van werkelijk of vermeend verraad. Bij één van die gelegenheden liet Birmori's vrouw het leven. Birmori dit horende, kwam het bos uit en zocht het graf van zijn vrouw op omdat hij bijzonder op haar gesteld was, groef haar lijk op, om haar nog éénmaal te zien. Terwijl hij daarmee bezig was, werd hij door zijn eigen mensen overvallen en gedood. Men was het opgejaagd worden moe, en daar er een prijs was gesteld op het hoofd van Birmori, hakte men dit af en bracht het bij de Japanners, menende, dat er dan rust zou volgen. Dit was echter niet het geval.

De jacht op de Koréri- en A.B.legergroepen duurde voort. Hierbij speelden ook Biakse agenten een grote rol. Er is veel vermoord over en weer in die dagen, doch de liquidatie van Manswam en Wops betekende wel het einde van de *Koréri*-beweging.

11 *Koréri*-symboliek op Noemfoor

Waarschijnlijk heeft een kleine groep op Noemfoor de echte *Koréri*-gedachte het langst vol gehouden. Deze groep had een soort retraiteoord in de buurt van een klein meertje op Noemfoor dat Kawémpi heet.

De leidster van de groep was een oude vrouw van Bawé. Verschillende hutten van bladeren waren hier opgezet, waar de echte *Koréri* aanhangers, die het zonlicht niet goed konden verdragen, zich overdag ophielden. Eén der hutjes stond aan de voet van een cocospalm, met bladeren die op een eigenaardige wijze waren opgerold. Dit komt niet vaak voor, doch het is een nog grotere zeldzaamheid wanneer zo'n boom vruchten draagt.

Op een dergelijke palm daalde in de mythische tijd de morgenster neer en men noemt hem dan ook Manarmakeri boom. Hier noemde men hem Srai Radio (radiococospalm) omdat de Oude Man daar langs zijn berichten zou zenden. In het huisje aan de voet woonde het oude vrouwtje, als een soort kluizenares. Ze droomden samen dromen, hadden visioenen, spraken in hun ascetische extase in vreemde talen en zaten naar de poel Kawémpi te staren. Hier woonde n.l. vroeger de clan Anggradifoe. Deze clan beschouwde de poel Kowémpi als bron van voortekens. Wanneer het veel had geregend in verband met een bepaalde stand van het sterrebeeld Romangkwanidi (Schorpioen), wachtte men tot het water zo hoog werd, dat het langs een smal kanaal in zee stroomde. Gebeurde dit, dan was de tijd gekomen om verre tochten te maken want, beweerde men: „*Kawémpi sjokír*” Kawémpi stroomt naar buiten,

zal de zee verwarmen en de westmoessongolven tot rust brengen: *Swandi namar* (de golven worden gestild). Het was nu een symbool geworden. Vanuit deze plaats zou, door de kracht van het geloof der ouderen, de *Koréri* komen en de Pacific, over wier opgejaagde golven nu de Japanse oorlogsschepen onheil verspreidden, zou eens tot rust komen. Tot deze stille plaats drong de onrust van de oorlog en de broederkrijg nauwelijks door.

Hier werden oude en nieuwe liederen gezongen om de komst van de *Koréri* te stimuleren. Eén der meest bekende was:

Morgenster, voornaamste onder de sterren.

Kom, en wees mijn voorloper, en bereid voor mij een hut van bladeren in het Oosten, in het Oosten van Judea.

Toen na de bezetting van Hollandia in April dagelijks de vliegtuigen in de lucht waren en de hevige bombardementen van de Amerikanen ook op Noemfoor begonnen, werd van hieruit de boodschap gehoord: „De Oude Man, Manarmakeri is de aanvoerder van de Amerikanen, die ons komen bevrijden.”

Juni 1944. De Koréri toch aangebroken?

Zo waren alle verwachtingen betreffende de *Koréri* in bloed ondergegaan. Van een spoedige bevrijding, mede door eigen kracht was niets gekomen. Toen de Amerikanen kwamen met hun machtige vloten en hun vliegtuigen die als zwarte wolken kwamen aanzweven, was er niemand die dit ook maar in de verste verte kon verwerken. Van het bestaan van zo iets had men zich nimmer een voorstelling kunnen maken. Het begon, toen 's nachts door de vliegtuigen lichtfakkels werden uitgeworpen. De felle kleuren, de enorme explosies daarna en het gehele bedrijf van de moderne oorlogvoering, verscheen voor deze eenvoudigen van geest in een waas van apocalyptische geheimzinnigheid. Was het Manarmakeri zelf, die in fakkellicht neerdaalde of was het de morgenster? Een dergelijke „sterrenregen” bracht allen in verbijstering. Wat moest men denken, als men bij nacht en in angstige verrukking naar de heldere lucht stond te staren? Wat te doen met de verwachting van een heilstaat, die zou aanbreken en als een licht uit de hemel zou vallen? Deze „Hemelboden” van licht en kleur waren de voorlopers van een hel van vuur en pijn, van verwoesting op grote schaal.

Toen kwamen de eerste berichten van Biak binnen. De Amerikanen waren hier bezig een vlootbasis aan te leggen op de Padaido-eilanden, en... het grote wonder was gebeurd: niet één schip, maar honderden kwamen met voorraden, die ze aan land zetten juist op Meok Woendi, het Messias-eiland. De grote lagune, eens door Manseren Manggoendi geschapen om een uitweg naar zee

te hebben, bood nu de Amerikanen een vlootbasis in volle zee (vgl. het kaartje). Het hele eiland werd stapelplaats en in de eerste verbazing schreeuwden de Biakkers hun kelen schor. Wel waren ze van het eiland weggezonden, maar natuurlijk om straks terug te worden geroepen en deel te hebben aan de schatten. En de Amerikanen waren royaal, ze smeten met kleding en voedsel, materiaal leek waardeloos, schepen kwamen bij honderden, mensen bij duizenden.

De *Koréri* was gekomen. Alles wat voorspeld was kwam uit behalve de terugkeer der doden. De vervulde hoop verdrong echter in een stortvloed van goederen: de werkelijkheid bleek onuitsprekelijk veel groter en verwarrender dan de droom. De *Koréri* werd ten slotte, temidden van het oorlogstumult en de uitroeiing van de Japanners, verzwolgen. De heilstaat spoelde weg in de golven van westerse techniek.

12 *De grote beweging op Jappen*

Uit berichten afkomstig van het eiland Jappen blijkt, dat de mededelingen over de *Koréri*-beweging op Biak en Noemfoor pas in Juli 1942 daar een zo positieve klank kregen, dat er prauwen heengingen om een onderzoek in te stellen. Deze eerste reactie kwam, zoals te verwachten viel, uit de dorpen van de Noordkust, waar Biakkers wonen of mensen die met de Biakkers verwant zijn, althans voor een groot deel onder invloed van de Biakse cultuur staan. Er bestonden al sinds lang nauwe handelsbetrekkingen tussen verschillende dorpen op Jappen en Biak en Soepiori.

Op Jappen trad geen *konoor* op en er was geen sprake van regionalisme. Wat er gebeurd is, geschiedde onder directe invloed van Biakkers en dezen kwamen ook zelf vaak mee en hebben in de ontwikkeling van de beweging hier een belangrijke rol gespeeld.

De eerste zendboden naar Biak kwamen van Doréh en daarna van Tindaret. Ze hebben waarschijnlijk Stefanus nog op Rani aangetroffen, want ze kwamen terug met vele verhalen en „air kabal.” Dit onkwetsbaarheidswater was later van grote betekenis.

Over de oorsprong van het „air kabal” bestonden verschillende lezingen. Men beweerde, dat het werd gehaald van het eilandje waar Angganitha ziek had gelegen, en dat ze was genezen door het drinken van dit water. Het zou uit een klapperboom vloeien en drie verschillende kleuren vertonen, n.l. rood, wit en zwart. Een Biakse goeroe wist echter te vertellen, dat dit iets te maken had met een mythe van een reuzenslang, die deze kleuren had en leefde in een poel op het eilandje Nusambawi en dat men aan deze slang magische krachten toeschreef. Anderen meenden dat Sowèk de bron van het water was. Reeds werd beschreven op welke wijze

het „hemelwater” werd opgevangen (zie hiervoor pag. 156). Op Jappen werd er aan toegevoegd, dat men het in een bord in een huis bereidde, waar de zon door een ruit in het dak het water kon bestralen. Het werd daarna met olie vermengd en hiermee werden de mensen gedoopt. Dit water werd „air oemoer” genoemd: water voor een lang leven.

De Biakkers zelf kwamen meestal met hun prauwen naar Jappen en brachten dit water rond; zij gaven dan tevens onderricht.

Typerend is wat één der dorpshoofden, die zelf naar Rani was geweest, bij zijn terugkeer vertelde. Het verslag hiervan geef ik hier zo letterlijk mogelijk weer.

„Om vier uur 's middags op de 10e September 1942 kwam het dorpshoofd met het „air kabal” in het dorp Ambadiroe aan. Uit het Noorden werd het binnengebracht en van verre kon men het geluid van de trommen horen. Zo kwam het „water” onder het dreunen der trommen het dorp binnen.

Het dorpshoofd hield direct een toespraak, die aldus luidde:

„Nu wil ik, dat wij allen beginnen te dansen, want het bericht van de Manseren Koréri is waar. Wanneer ik het alleen maar gehoord had, zou het leugen kunnen zijn, maar ik heb de tekenen met mijn eigen ogen gezien. Ten eerste: toen wij dansten in Karawal zagen wij een brief uit de hemel vallen. Deze brief brachten wij naar een goeroe, die ons de inhoud verklaarde. Hij luidde: „De oude wereld is beneden, de nieuwe wereld is boven. De tijd is dichtbij, dat de oude wereld zal verdwijnen.” Ten tweede: toen wij dansten te Arioboe zagen wij een licht als een „lampoe gas” (petromaxlamp) neerdalen tot op de toppen der cocospalmen, toen werd het weer omhooggetrokken. Niet lang daarna zagen we een grote prauw opduiken uit zee, die vervolgens voor anker ging voor de aanlegsteiger. Na korte tijd was hij ineens verdwenen.

Daarom, wanneer een goeroe of wie dan ook zich verzet tegen dit nieuwe bevel(regel), zijn hoofd zal verpletterd worden en de zee zal zijn hel worden. Al wie de bevelen van de nieuwe Manseren Koréri opvolgt, zal mogen leven.”

Aan deze opdracht werd inderdaad gevolg gegeven. Velen hebben dan ook op Jappen hun leven gelaten.

Aanvankelijk lag de volle nadruk op de *Koréri*-gedachte. De danspartijen aan de Noordkust begonnen zich uit te breiden over meerdere dorpen. In Doréh danste men dagelijks van 3–7 uur 's middags, in de kerk, waarbij op oude trommen werd geslagen. Men zong lofliederen op Manarmakeri en smeekte in zangen om diens spoedige wederkomst. Zolang de goeroes en de christenen zich niet vijandig tegenover de beweging uitlieten, werd het leven der gemeenten — althans in zijn uiterlijke vormen — niet belemmerd. Zo kwam men gedurende deze maanden in Doréh getrouw

op Zondag naar de kerk en werd de goeroe geen strobreed in de weg gelegd, mits hij maar geen vermaningen uitte tegen de beweging. Naar men beweerde, hadden de goeroes slechts de „buitenkant” van het Evangelie onderwezen. Het wezenlijke van de Boodschap was verborgen gehouden en werd nu eerst geopenbaard door tussenkomst van Angganitha en Stefanus. De ongelovigen werden met zware straffen bedreigd: bij zijn komst zou de Messias hen veranderen in stenen of varkens.

Men zag deze beweging geheel in het verlengde liggen van het reeds gepredikte Evangelie. De Hollandse zendelingen hadden goed werk gedaan, de inhoud van de boodschap was grotendeels waar, maar de bewering dat de Messias uit de Joden stamde was een grote leugen. God in den Hemel had niet langer geduld, dat de arme, verdrukte en achteruitgeschoven Papoea's moesten leven bij dit „halve Evangelie” en daarom had Hij de profetes Angganitha en de generaal Stefanus gezonden.

Het geheim van het heil lag geborgen in de kampong van Stefanus. . . in Manswam. In diens huis stond een kist. God zelf zou op de dag der wederkomst van de Manseren het geheim van deze kist ontsluiten. Dan zou het heil openbaar worden en voor ieder grijpbaar zijn. Alle gelovigen zouden hun donkere huid afleggen en blank worden; de dood zou er niet meer zijn, een ieder zou eeuwig leven verwerven.

De Biakkers brachten in hun prauwen een glasruitje mee, dat ze met veel geheimzinnigheid in de dorpen van hand tot hand lieten gaan. Wanneer men het ruitje schuin voor zijn ogen hield en er het zonlicht in liet spelen was het kleurenspectrum te zien. De schoonheid der kleuren betekende een voorsmaak van de heerlijkheid van de nieuwe tijd, die met de wederkomst van de Manseren zou aanbreken.

Ook hier kwam glossolalie voor. Op het eilandje Meos Indi (dat door Manarmakeri werd geschapen bij zijn vertrek van Jappen) waren allen door een massale opwinding aangestoken en geraakten in een toestand waarbij glossolalie optrad. Ook in Kanaki, een Biaks dorp in Zuid West Jappen, deed dit verschijnsel zich in massale vorm voor.

De angst voor de graven en voor de geesten der overledenen (bij de mensen van Jappen blijkbaar sterker dan bij de Biakkers) was opeens sterk verminderd. Men leefde in de verwachting dat de graven op de dag van de wederkomst zouden geopend worden. Allerwege werd men opgeroepen tot bekering. De Manseren toefde n.l. om te komen en leed ondragelijk verdriet om het feit, dat zijn eigen volk hem verwierp, terwijl de volkeren in Europa hem hadden aangenomen, waardoor hij hen alle vooruitgang en voorspoed had kunnen schenken.

Een gedeelte van het voorgaande is afkomstig uit een rapport van Teutscher.

Dat de strenge regels van Angganitha en later Stefanus, maar vooral van de echte-Koréri-groep, ernstig genomen werden, blijkt uit wat hij verder hieromtrent vermeldt.

„Het valt op, dat bij het dagelijks rituele dansen gewaakt werd voor ontsporingen, vooral op sexueel gebied, zoals die bij danspartijen gewoonlijk plaats hebben. Er werd van alle kanten gepredikt, dat de komende heilstaat tegemoet moest worden gezien in een leven van heiligheid. Men verbood streng om na het vallen der duisternis te dansen. Zodra de schemering inviel hield men op. Tegen overspel en bigamie werd vele malen ernstig gewaarschuwd.”

Al spoedig liet zich ook hier een ander element gelden, dat door Teutscher het „revolutionaire” wordt genoemd.

Te gemakkelijk wordt er door buitenstaanders in afkeurende of ridiculiserende zin gesproken en geschreven over de opvattingen en daden van de Papoeese bevolking, zonder dat men volledig ernst maakt men de kritiek op zichzelf en op de instanties, die in het dagelijks leven van de mensen zo'n grote invloed gehad hebben. Het was o.a. zeer opvallend dat er in de rapporten, waarvan er tientallen tot mijn beschikking zijn, de ingevulde vragenlijsten betreffende de bewegingen etc. steeds bepaalde factoren zijn verzwegen. Vooral van diegenen, die de beweging persoonlijk hebben meegemaakt, er als slachtoffer of anderzins een rol in gespeeld hebben, proeft men, dat belangrijke feiten genegeerd zijn. Verzwegen wordt n.l. vaak, dat actie van de kant van de bevolking in zeer vele gevallen een reactie was. Slechts een zeer gering percentage van deze feiten is bekend. Kritiek op de Zending wordt ook telkens geuit; het feit b.v. dat door de Zending ontslagen goeroes nergens anders terecht konden en dat de Zendeling beslissingen nam, waarin hij de bevolking niet genoeg kende enz.

Ook, dat op een vaak te forse wijze de oude adat te lijf werd gegaan al gebeurde dat dan ook in hoofdzaak door sommige goeroes, die met hun spreekwoord „adat Papoea, adat bodoh” veel kwaad heben gedaan. Men zag immers die daden als een verlengstuk en consequentie van wat de taak der Zendelingen was. Ze konden evenwel bij de laatsten altijd in hoger beroep gaan, en aan dit feit zijn vele strafoverplaatsingen of ontslagen van die elementen, die hun bevoegdheden te buiten gingen, te danken.

Na deze „inleiding” laat ik weer Teutscher uit een ongepubliceerd rapport aan het woord, die wat hier volgt persoonlijk van de mensen vernam, tien jaar na de beweging.

„Het werd hoe langer hoe duidelijker uitgebazuind, dat al wat niet Papoea was, zowel blanke als Ambéri (Indonesiër) opgeruimd

moest worden. Zij (de Ambéri's) waren de onderdrukkers van oudsher. Zij droegen de schuld van de achterlijke toestanden en van het lage levenspeil van de Papoea's. De inderdaad vaak verwerpelijke, levenspraktijken van Ambonese Bestuursassistenten, goeroes, Indonesische handelaren en ook van verschillende Hollandse Bestuursambtenaren in het verleden leverden een rijk gevarieerde stof voor opruiende gesprekken. Het is daarbij ontstellend, te constateren, hoe zelfs in deze critieke maanden meerdere Amberi's een gebrek aan feeling toonden voor de precare situatie en door hun optreden olie op het vuur wierpen."

De schrijver vervolgt dan met een overzicht van de genomen maatregelen, toen vanuit Biak de kruisvlaggen van Manarmakeri naar Jappen werden gebracht, en overal organisaties ontstonden met leiders, de z.g.n. Damé's, zoals dat ook op Biak gebeurde.

„In September 1942 meende een Bestuurs-Assistent, dat het de hoogste tijd werd om krachtdadig op te treden. Vergezeld van een klein aantal met geweren bewapende Ambéri politieagenten maakte hij een zuiverings-expeditie van Pom (Westzijde van Jappens Noordkust) tot aan Jobi (het Oostelijkste dorp aan de Noordkust).

In de dorpen waar dagelijks gedanst werd, moest de opstandigheid er maar eens uitgeranseld worden. Zo kwam deze „expeditie” b.v. op Doréh en sommeerde daar alle dorpelingen om voor het huis van het dorps hoofd te verschijnen. Alle mannen moesten languit voorover op de grond liggen. De vrouwen en kinderen er in een kring omheen. De „tuan-bestuur” ging zelf met de rotan rond en sloeg de mannen één voor één bont en blauw. Toen hij niet verder kon en buiten adem stond te hijgen, moest het adjunct-dorps hoofd (de wakil) de afstraffing voortzetten, waarbij hij onder pressie zijn eigen dorps hoofd tot bloedens toe met de rotan moest striemen. De vrouwen moesten daarna eindeloos lang diepe kniebuigingen maken, tot ze er bij neervielen. In Tindaret kregen de bewoners eenzelfde afstraffing, maar toen de „expeditie” bij Jobi kwam, was men daar al voldoende ingelicht en betrokken de mannen, gewapend en wel hun stellingen. Het dorps hoofd verwelkomde de heren zeer beleefd en geleidde ze in een hinderlaag.

In het hierop volgende gevecht werden vier mannen neergeschoten. Daarna nam de politie de vlucht, nagezeten door hun vijanden. Twee van de politiemannen werden hierbij gewond."

Zelfs al zouden deze berichten tendentius zijn en sterk overdreven, men kan er zeker van zijn, dat het gerucht ze aanvulde met alles wat men zich maar kon herinneren aan werkelijke of vermeende grieven. De terugslag van deze acties vinden we dan ook duidelijk weerspiegeld in de rigoreuze leidraad, die Birmori op Biak opstelde (pag. 174).

De organisatie van het „Koréri-leger” wordt direct daarna met kracht ter hand genomen. De bezoeken aan Biak resulteerden in de promotie van de „bedevaartsgangers” tot damé's, officieren en verder alle rangen, die reeds op Biak bestonden. In Juni 1943 was het Koréri-leger gereed. De Biakse legerofficieren hadden alles georganiseerd. Reeds was er gedurende enige maanden dag en nacht contrôle op de prauwvaart op zee, opdat geen Ambéri, hetzij ambtenaar, goeroe of handelaar zou kunnen ontsnappen. Een grote expeditie werd ondernomen naar Koeroedoe, waar het grootste deel van de bevolking niet mee wilde doen. De sterkte van het Koréri-leger was aanmerkelijk toegenomen als gevolg van allerlei terreurdaden. Onder de druk hiervan voegden zich n.l. steeds meer dorpen bij het leger, waaronder er ook waren, die aanvankelijk afkerig tegenover de beweging stonden.

Het zou te ver voeren, de weg van dit leger te volgen. Genoeg zij het te vermelden, dat er heel wat slachtoffers vielen. Veel kerken zijn verbrand, — waaronder ook die van Koeroedoe, die een toonbeeld was van wat christelijke houtsnijders weten te bereiken, — en ettelijke Amberi's lieten het leven. Men bezette echter Waropen niet. Hier hadden de dorpschoufden een gemeenschappelijk front tegen het Koréri-leger gevormd. Uit de geschriften van Prof. Held is bekend, dat deze Sera-bawa's hier een veel sterkere positie hebben dan de dorpschoufden in Biak. In samenwerking met de goeroes hielden zij de Koréri-beweging buiten hun gebied.

Toen de Japanners hun actie tegen de beweging inzetten, begonnen ze daarmee op Jappen. Ettelijke dorpen werden platgebrand en groepen mensen hier en daar gefusilleerd. Ook Nimrod van Randawaja, de leider van de Koréri-beweging op Jappen, werd door de Japanners op het voetbalveld te Seroei doodgeschoten.

Hiermee was aan de openbare manifestatie van het Koréri-geloof een einde gekomen.

Als slotconclusie over de bewegingen op Jappen zegt Teutscher: „We ontkomen niet aan de indruk, dat deze beweging zich hier hoe langer hoe meer in politieke en nationalistische richting is gaan ontwikkelen. De hoop op de „grote dag” houdt ook in: vrijheid, en wat men hier onder verstaat kan zeer triviaal zijn, maar is tevens een bewijs van het feit, dat ook hier de Koréri-gedachte is geseculariseerd.”

13 De slotfase van de grote beweging

In het historisch overzicht van de bewegingen kon telkens worden opgemerkt hoe een beweging verliep en de deelnemers terugkeerden tot hun normale bezigheden. Ditmaal was de weg terug voor velen heel wat moeilijker. De belangrijkste leiders waren omgekomen en de anderen konden zich niet zonder meer terug-

trekken in hun dorpen. Er was te veel gebeurd. Velen, zoals Steven Wanda, zochten een andere uitweg.

Toen hij als leider van de beweging aanhang verloor ging hij als politieagent in dienst van Japan. Op onbegrijpelijke wrede en koelbloedige wijze hebben velen van dit Biakse politiecorps hun volksgenoten mishandeld, verraden en gedood, ze misbruikten vooral ook hun macht om zich op zedelijk gebied te buiten te gaan.

Toen de Amerikanen in aantocht waren hebben ze snel de bakens verzet. Wanda en velen van zijn medefunctionarissen maakten bekend straks met de Amerikanen mee te zullen doen. Velen hebben dat ook inderdaad gedaan. Van Wanda's plannen evenwel kregen de Japanners kennis en daarom hebben ze hem in het dorp Wari, op de Noordkust van Biak, onthoofd. De andere politie-mannen hebben bij de komst van de Amerikanen op zodanige wijze onder de vluchtende en in het nauwgedreven Japanse soldaten huisgehouden, dat ze als „helden van de bevrijding” werden geëerd. Alleen de bevolking, die onder en door hun wijze van optreden had geleden, vond dat ze daarmee hun gruweldaden niet hadden geboet.

Een andere leider, Jacob Sopen van Jamnaibori heeft zich met zijn aanhangers naar het binnenland van Biak teruggetrokken. Hij had behalve het eigenlijke *konoor*-schap geen andere aspiraties. Hij reageerde dan ook normaal na het uitblijven van de *Koréri*. De „Kompenie” had hem destijds bevel gegeven aan de kust te gaan wonen. In plaats daarvan ging hij terug naar het binnenland en organiseerde daar dansfeesten. De *Koréri*-verwachting had dus bij hem geleid tot een soort revivalisme van de oude cultuur.

De meeste verbazing wekt wel het feit, dat de deelnemers aan de beweging daarna weer rustig, alsof er niets was gebeurd, deelnamen aan de godsdienstoefeningen. Men zou na deze duidelijke demonstratie van het feit, dat ze het Evangelie zo slecht verstaan hadden, eerder verwacht hebben dat ze, zoals Jacob Sopen, tot hun „vroegere heidendom” zouden zijn teruggekeerd.

Toch is deze conclusie niet juist, zelfs niet t.a.v. van Jacob Sopen.

Ik meen dat het om tweeërlei redenen was, dat de leiders Bijbelse elementen vermengden met de *Koréri*-boodschap. In de eerste plaats omdat sommigen ervan overtuigd waren en dat ook openlijk uitspraken dat de Israëlitische en Christelijke Messias en de Heilstaat in wezen niet alleen vergelijkbaar maar identiek waren met wat ze onder *Koréri* verstonden. In de tweede plaats ook om de Christenen er van te overtuigen, dat ze zonder gewetensbezwaar mee konden doen met de beweging.

De vele uitspraken uit de tijd van de beweging hebben duidelijk gemaakt, dat de feitelijke en de emotionele achtergrond van de Biakse cultuur zich ten volle heeft laten gelden en dat men op overi-

gens volkomen normale wijze de nieuwe elementen van cultuur en Evangelie op mythische wijze heeft geassimileerd.

Men noemt het naast elkaar gebruiken van elementen ontleend aan verschillende geloofssystemen syncretisme, maar deze term blijft te vaag.

In werkelijkheid is hier geen sprake van een symbiose van heterogene bestanddelen die hun eigen karakter behouden. De religieuze systemen op Nieuw Guinea nemen zeer gastvrij allerlei vreemde elementen op, maar deze worden dan pasklaar gemaakt voor- en ingepast in het eigen systeem, waarbij deze elementen hun oorspronkelijk karakter geheel kunnen verliezen. Daar het „heidendom” met voorouderverering, magie en mythisch geassocieerde voorstellingen het gedachtenleven beheerst, is het ondenkbaar dat in betrekkelijk korte tijd deze associaties achterwege zouden blijven, wanneer men het Evangelie hoort. Al heeft men bewust voor het laatste gekozen dan nog komen uit het onderbewuste deze associaties naar boven. Datgene wat wordt aangeduid met de term „de historische inhoud van het geweten” valt hier ook onder. Zolang nog niet door een ervaring van enige generaties het onderbewuste is gevoed uit de nieuwe bronnen, zal het gedachtenleven worden beheerst door de oude normen en associaties. Vóór die tijd kan het gebeuren dat men volledig te goeder trouw meent vanuit het Evangelie te hebben gedacht en gehandeld, terwijl dit toch principieel mythisch of magisch van aard is. Het is dan ook onmogelijk dat de z.g.n. zuivere-Koréri-aanhangers zoiets als schuldgevoelens zouden hebben met betrekking tot hun Korériverwachtingen. Anders is dit bij de aanhangers van de kwasi-Koréri-leiders. Dit bleek reeds uit het feit, dat er onderscheid werd gemaakt in verschillende categoriën. Men kon dit ook controleren aan de wijze waarop enkele jaren na de beweging, de deelnemers zelf hierover oordeelden. Wanneer men deze dan „*kakiar sararér*” (leugengeloof) noemde en zich vrolijk maakte over de extreme gevallen, betrof het inderdaad deze kwasi-aanhangers.

Over het wezenlijke van het Koréri-geloof zelf zal men zich niet zo gemakkelijk uitspreken. De „verlegen glimlach” tegenover de buitenstaander duidt ook op het besef van de onmogelijkheid om datgene waar het werkelijk om gaat voor een vreemdeling begrijpelijk te maken.

Wanneer b.v. Steven Wanda zich Allah Soepiori laat noemen en beweert dat hij met zijn vrouw Theodora „reeds ten hemel is gegaan en voor Gods troon is verschenen, en dat Jezus een kind van Theodora zou zijn,” dan zou men hier zo al geen hoogmoedswaan-zin dan toch godsdienstwaan-zin achter kunnen zoeken. En men vraagt zich af hoe hij voor een dergelijke bewering geloof heeft kunnen verwachten.

In de mythen vinden we echter enkele malen vermeld, dat een mythische figuur opklom naar de hemel en daar Manseren Manggoendi ontmoette, die hem zijn eigen plaats afstond uit eerbied voor de toverkracht die hij daar demonstreerde. Manggoendi, de Oude Man wordt eveneens vanwege zijn wonderkracht vereenzelvigd met Nanggi. Steven Wanda nu gaf zich uit voor de teruggekeerde Manggoendi: Manseren *Koréri* (Heer van de Heilstaat) en noemde zich met diens hoogste titel Manseren Nanggi. In het Maleis werd dit vertaald met Tuhan Allah en in het Nederlands met: Here God. Wanneer dan wordt gezegd, dat Wanda zich de God van Soepiori noemde, is men toch wel héél ver van de oorspronkelijke bedoeling verwijderd.

De vrouw van Manggoendi werd immers Maria genoemd en haar zoon Jezus. Wanneer Wanda Manggoendi was, zijn vrouw Maria dan was Jezus inderdaad hun zoon.

Deze identificatie klonk voor de Biakkers in de sfeer van de *Koréri*-verwachtingen in het geheel niet vreemd. Maar wat kon men anders doen dan verlegen glimlachen wanneer men een Europeaan, die van de achtergrond geen weet heeft, dit alles zou moeten uitleggen?

Wat er bij het gewelddadig einde van de *Koréri*-verwachting was overgebleven, is teruggedrongen en heeft voor een deel een uitweg gezocht in nationalistische richting. Dit laatste geldt echter speciaal die groep, die reeds eerder met de „externe *Koréri* aanhangers” werd aangeduid. De echte-*Koréri* groep, de visionnaire, zag in het politieke doel tijdens de Japanse bezetting al een ontsparing. Ze spraken het toen reeds openlijk uit, nadat er gewelddaden waren gepleegd: „Ons onkwetsbaarheidswater is vermengd met bloed, de *Koréri* zal niet komen.”

Men kan niet beweren dat de *Koréri*-verwachting nu dood is. Het verlangen naar een „heilstaat,” naar een uitweg uit de nood van het leven is algemeen menselijk, alleen de vorm waarin men deze verwachtingen kleedt is zeer verschillend van aard. Het kan ook de vorm aannemen van utopisme en daarvan vinden we op Biak een voorbeeld.

In de maand September 1945 ontstond op het eiland Noesi, één van de Padaido-groep, de z.g.n. Soeara Rajat-beweging onder leiding van een Hulpbestuurs-Assistent. Op Noesi woonden toen nog de daarheen uitgeweken bewoners van de kuststrook van Zuid Biak. Deze beweging had echter ook aanhangers op Soepiori en Noord Jappen. Doel was om het inmiddels herstelde Nederlandse bewind te doen vervangen door het Amerikaanse. Enkele Amerikaanse officieren hadden op kwasi-officiële wijze aan leden van de bevolking uit verschillende streken afkomstig de Amerikaanse legervoorraden op Meok Woendi laten zien.

Daar er in die tijd geen belasting werd betaald of herendiensten werden verricht, voelde men er voor, deze toestand bestendig te zien.

Voornamelijk de uitdeling van de grote voorraden onder de bevolking maakte diepe indruk. Het werken in burgerdienstplicht voor de Amerikanen was een genoegen, daar men dan vooral gelegenheid kreeg te delen in de voorraden. Een Amerikaanse officier bood hen aan, hun request aan President Truman door te zenden naar Washington. Er zijn inderdaad enkele van deze stukken opgesteld en ook een paar vergaderingen belegd, maar toen greep het Gouvernement in en kwam er een einde aan deze beweging: de requesten hebben vanzelfsprekend hun doel niet bereikt.

Slechts in zoverre heeft deze beweging iets uitstaande met *Koréri*, dat men er het verlangen naar een tijd van overvloed zonder zorgen in weerspiegeld ziet. Het feit alleen reeds, dat men meende zonder werken in overvloed te kunnen leven, stempelt deze verwachting tot een soort utopisme.

Vergelijkt men de *Koréri*-idealen met de huidige toekomstverwachtingen van de Biakkers dan kan worden geconstateerd, dat een vage *Koréri* verwachting sluimert achter een meer zakelijk aangepaste en formele deelname aan plannen voor verdere economische ontwikkeling.

Langzamerhand heeft de grens van het hier en nu bereikbare zich verschoven. De *Heilstaat* is geworden tot een *provincie* van veel kleinere omvang — de verwachting omtrent de terugkeer van de doden wordt tot een berusting in christelijke geest. De verwachtingen omtrent de sociaal-economische mogelijkheden evenwel ontkomen niet helemaal aan het gevaar, dat hier *Koréri-idealen* in gecamoufleerde vorm weer naar boven komen. Men zou zich evenwel ten zeerste vergissen door te menen, dat dit steeds en bij allen het geval is. Duizenden hebben immers ook zonder veel innerlijke overtuiging aan de beweging meegedaan.

IX *De historische factoren en de invloed van de contact-situaties op de beweging*

In dit hoofdstuk willen we een kort overzicht geven van de aanrakingen van de Biakkers met de buitenwereld en haar vertegenwoordigers. Evenals voor elk ander archaisch volk was dit ook voor hen van grote betekenis.

Het isolement werd doorbroken met als gevolg velerlei acculturatiemogelijkheden en moeilijkheden.

In hoeverre hebben deze historische factoren invloed gehad op het ontstaan en de herhaling van de bewegingen? Onder de historische factoren wordt hier ook de interne geschiedenis van het

Biakse volk gerekend, omdat dit heeft geleid tot vele emigraties en contacten met andere volkjes van Nieuw Guinea en van de Molukken.

De historische factoren kunnen in zes categoriën worden verdeeld:

1e *De onderlinge rivaliteitsverhouding*, die de oorzaak werd van tal van emigraties. Een bericht van Rosenberg is hiervan een duidelijke illustratie. Hij zegt, dat omstreeks het jaar 1840 de vroegere bevolking van de Padaido-eilanden „door de wilde bewoners van Biak nagenoeg werd uitgemoord. Van het dorp Jobi, wel- eer op Meoskowoendi (Meok Woendi, K.) zijn de bewoners naar Jappens Noordkust verhuisd en hebben daar een nieuw dorp Jobi gegrondvest.” In een voetnoot voegt hij hieraan toe: „Deze verhuizing moet voor langen tijd hebben plaats gehad, daar de kaart van Weyland (1703) het dorp Jobi reeds op de noordkust van Jappen plaatst.” (295, 24) Ook in de mythen is vaak sprake van het wegtrekken van één der partijen als enige oplossing van de interne spanningen. De oudst bekende emigranten waren die van de Sawai, die zich reeds voor het jaar 1500 naar Oost Halmahèra begaven, waar ze opgingen in de daar woonachtige bevolking.

2e *De Biakse rooftochten*, die zich uitstrekten tot ver in de Molukken, zelfs tot Celebes en Java. Op deze tochten werden vrouwen en goederen geroofd. Uit deze tijd dateren de „schatten:” waardegooederen van vreemde oorsprong, die sindsdien een steeds belangrijker rol gingen spelen bij het ceremoniële ruilverkeer.

3e *De onderwerping aan Tidore* door de nederlaag van de helden Fakok en Pasrefi in hun strijd tegen de Sawai en Gébé-mensen, die schatplichtig waren of werden aan Tidore. Dit lot ondergingen ook de Biakkers. Uit de legende van Goerabessi blijkt dat deze Biakse held, de latere stamvader van de vier Radja's (van de Radja Ampat eilanden), een dochter huwde van Sultan Djamaloedin van Tidore (1495—1512) en vazal werd van Tidore. Deze sultan was de eerste Moslem van zijn dynastie (65, 150). Dit had tot gevolg, dat sommige van de Biakse Sengadji's (de door Tidore aangestelde districtshoofden) eveneens tot de Islam overgingen. Over het algemeen hebben de Biakkers echter geweigerd Islamiëten te worden. Hoewel de verschuldigde schatting voor de Biakkers niet buitensporig hoog was, moest deze naar Tidore gebracht worden. Dit was wel een zware eis. Vaak bleven ze dan ook in gebreke, hetgeen meestal leidde tot de zo beruchte tochten van de Tidorese hongivloten naar de Geelvinkbaai. (181) Niet altijd droeg Tidore hiervan de schuld. Het is n.l. bekend, dat ook vloten van Oost Halmahèra en Gébé op eigen gelegenheid gingen roven in de Geelvinkbaai, terwijl ze beweerden in opdracht van Tidore te handelen.

Tot een gemeenschappelijk verzet tegen Tidore en de hongitoch-

ten is het nooit gekomen. Wel hebben ook de Biakkers meegedaan aan de opstand van de kroonpretendent van Tidore, Prins Noekoe (van 1780–1805). Nadat deze bij Patanië (Oost Halmahèra) was verslagen, trok hij zich op de Papoeese eilanden terug en noemde zich „gezagvoerend koning” over de Papoeese districten. (181, II, 262) Gedurende vijftig jaar vochten de Biakkers onder zijn banier. Tidore en Ternate werden veroverd, maar men vindt van dit alles echter geen spoor in de mythen en legenden, waarschijnlijk doordat de roeiers van Noekoe's vloten later als slaven werden verkocht. (181, II, 263)

Aan de hongitochten kwam in 1861 een einde, nadat ze reeds in 1854 waren beperkt. (104, 22) De onderwerping aan Tidore betekende voor de vrijheidlievende Biakkers wel een grote beperking, maar men krijgt toch de indruk dat de onderlinge strijd en slavenjachten grotere onrust- en onzekerheidsfactoren waren dan het veraf gelegen Tidore. Aan het brengen van tribuut was het verwerven van een titel inherent, en dit werd een belangrijke prestigefactor. In de Noemfoorse mythen zijn verschillende episoden opgenomen waarin de Molukse vorsten optreden. Dit blijken fragmenten te zijn uit de Tidorese mythologie, die betrekking hebben op het ontstaan van de vier Molukse vorsten. Van Hasselt tekent hierbij aan: „De gebieden van Ternate en Tidore hebben immer in strijd om de voorrang verkeerd. Geen wonder, dat onder de Papoea's, als goede onderdanen van Tidore, een verhaal ontstond, waaruit bleek dat Tidore machtiger was dan Ternate.” (133, 537) Tegen de achtergrond van het feit dat Tidore werd beschouwd als het mythische machtscentrum na de grote vloed (zie pag. 93), wordt deze opmerking nog begrijpelijker. Al moet men de betekenis van de Tidorese hongitochten niet onderschatten, men krijgt toch wel sterk de indruk dat de Biakse zeerovers zelf minstens evenveel schrik en ontsteltenis teweeg brachten onder de hen omringende volkjes en ook onderling (vgl. ook pag. 22). Zo werd bijvoorbeeld in 1886 Koeroedoe, waar Biakse emigranten van de Sambér wonen, overvallen door een roofvloot van 80 Biakse prauwen. (337, 411) Typerend voor de onderlinge vijandschap was zeker ook het feit, dat zelfs nog in 1952 een informant, bij het noemen van de voortekenen, die men van het orakel Meos Befondi ontving, in de eerste plaats noemde: het geluid van klaagzangen van de kant van Jappen wat betekent: wij zullen een overval hebben te duchten van die kant. Gejuich vanuit het Oosten: wij zullen een succesvolle rooftocht ondernemen in die richting en de bevolking doden tot de laatste man (*nggo moen si ra si bro*). (vgl. ook 184, 87).

Op grond van deze feiten meen ik dat de onderlinge strijd en rooftochten een veel grotere „levensnood” meebrachten dan het onderworpen zijn aan Tidore. De Messiasbewegingen kan

men dan ook niet zien als een middel om uit de „noodsituatie,” veroorzaakt door Tidore, te geraken. Hier was geen ondragelijke situatie en men zuchtte niet onder het juk van Tidore.

Verzet tegen het Tidorese bewind kwam tot uiting in de beweging van 1855, toen een deel van de Koréri-boodschap luidde, dat men geen schatting meer behoefde op te brengen. Op dezelfde wijze komt in de latere beweging de zin: „geen belasting en herendienst meer” voor, dan gericht tegen het Gouvernement.

4e *Contacten met Europeanen*. Sedert 1527 dateren de bezoeken van de zeilschepen van Portugezen en Spanjaarden en sedert 1619 die van de Nederlanders. De eerste contacten met de laatsten waren niet bepaald vriendschappelijk. De Paidado-eilanden hebben daaraan hun naam „Verraderseilanden” te danken. De gespannen verhouding was in hoofdzaak te wijten aan de poging van de Biakkers de schepen te overvallen. Uit het feit, dat ze niet in het minst geïmponeerd waren door deze grote schepen, valt af te leiden, dat ze blijkbaar reeds eerder dit soort vaartuigen hadden gezien. Van veel invloed waren deze bezoeken op de gang van zaken op Biak niet. Dat de Spanjaarden in 1545 Noord Nieuw Guinea voor de Spaanse kroon in bezit namen, hebben ze nimmer geweten. Op de eerste Europese vestiging aan de Doréh-baai een fort gesticht met toestemming van Prins Noekoe in 1793, hebben de Noemforen gereageerd door de Engelse bezetting van dit fort „Coronation” gevangen te nemen en als slaven te verkopen. (120a, I, 337)

Wanneer men in de geschiedenis van Nieuw Guinea leest over Papoesche zeeroverijen, waarover de V.O.C. onenigheid had met Tidore, dat daarvoor aansprakelijk werd gesteld, dan zijn wel in de eerste plaats de bewoners van de Radja Ampat eilanden en Misool hiervoor verantwoordelijk, maar zeker zullen ook de Biakse emigranten daartoe het hunne hebben bijgedragen. Zo werden door de Sengadji van Warsa (het tegenwoordige Sausapor) 25 schepelingen vast gehouden, die daar aan land gingen om naar water te zoeken. (ibid. I, 326) Uit de wijze waarop er daarna over een losprijs voor de gevangenen werd onderhandeld, kan men vaststellen dat de Biakkers blijkbaar de gewoonte hadden niet alleen schipbreukelingen die daar aanspoelden, maar alle schepelingen, die ze konden bemachtigen, gevangen te nemen. (zie over schipbreukelingen 120a, I + II passim)

Deze enkele voorbeelden tonen duidelijk aan, dat de invloed van de Europeanen in de 16e-18e eeuw zeer gering is geweest. Van grotere betekenis werd deze evenwel toen na 1828 Nederlandse Gouvernementsambtenaren per oorlogsschip de kusten van Nieuw Guinea bereisden, wapenborden plaatsten, hoofden aanstelden namens Tidore of dezen in hun functie bevestigden en de slaven-

jacht en het koppensnellen bestraffen. Deze bemoeiingen werden intensiever na de definitieve vestiging van het Gouvernement in 1898.

5e *De Zending*. In het eerste hoofdstuk is hierover reeds iets gezegd. De arbeid werd in 1855 begonnen, maar de invloed hiervan was aanvankelijk zeer gering en beperkte zich tot de directe omgeving van de Doréh-baai. Bij vele bewegingen, al direct na aankomst door de zendelingen gesignaleerd, was geen sprake van een zich richten tegen deze vreemdelingen. Verzet van de kant van de *konoors* kwam later voort uit het feit, dat de zendelingen zich kritisch uitlieten over hun optreden. Toen in 1861 Geissler, somber gestemd door het optreden van een *konoor* op Mansinam, naar Wandammen ging, ontdekte hij dat er ook daar een dergelijke figuur was opgestaan. Men kan dus aanvankelijk de zending uitschakelen als een mogelijke directe oorzaak van het voorkomen van de bewegingen. Het historisch overzicht toont bovendien aan, dat er achttien maal sprake is van een beweging op plaatsen waar de zending nog niet werkte (vg.l. de nrs 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 13, 15, 16, 17, 21, 22, 31, 32, 33, 37 en het in Helds boek over Waropen geciteerde geval op blz. 310). De reactie op het verblijf van de zendelingen beperkte zich tot de opname van sommigen van hen in de oproepboodschap van de *konoor*, evenals in nieuwe versies van de mythen.

Zo werd aan Ottow (1860) deelname aan de Koréri beloofd en aan zendeling-handelaar Beyer (1867) een vrije keuze uit de te verwachten schatten. De overleden zendeling Woelders werd in de boodschap van de 20e beweging genoemd, terwijl hem, bij wijze van propaganda, enkele wonderdaden werden toegeschreven. Bink, die hierover zijn ongenoegen liet blijken, werd daarvoor in de 22e beweging tot matroos gedegradeerd op het komende Messiaschip. Van Balen werd opgenomen in de galerij van de mythische helden, Eijgendaal hoorde dat men hem een St. Jorisrol toebedeelde. Hij zou de grote slang, die een bepaalde streek teisterde, eigenhandig uit zijn hol gerukt en de nek omgedraaid hebben. (89, 60) Ook zou hij op een uitdaging van een *inderr* (toverpriester), die op het zendingserf een stok in een slang veranderde en aan Van Balen vroeg: „Kun jij dat ook?” een bos gezouten vissen in een teil met water hebben gegooid, die daarop weer levend werden en begonnen te zwemmen. (ibid.)

De, in vergelijking met de inhoud van een paalhuis, rijke meubilering en de vele merkwaardige goederen, zoals spiegels e.d. in een zendingshuis, werkte zeer zeker ook op de verbeelding. Zuigelingen werden soms in optocht rondom het huis van zendeling Woelders te Andai en als het kon, er doorheen gedragen: „opdat ze het zullen zien en ook rijk worden.”

6e *Het Gouvernement*. Het eerste optreden van het Gouvernement bestond in vlagvertoon en het af en toe straffen van koppensnellerij en moord (v.g.l. de 17e beweging); daarna werd dat echter anders. De toenemende activiteit, die men met het woord „pacificatie” aanduidt maakte wél inbreuk op de gewone gang van zaken, waarin helden naam konden maken door geslaagde rooftochten en elke clan-groep eigen rechter was.

De eerste reactie op het Gouvernement kwam bij de 22e beweging, maar er is daar nog geen sprake van oppositie, integendeel: de *konoor* meende de Controleur van Manokwari te kunnen betrekken in zijn beweging. De verdere maatregelen, zoals het aanstellen van dorpschoude, het straffen van heksenmoorden en hygiënische voorzorgen die het begraven van de doden in het eigen erf verboden, grepen reeds dieper in het leven der Biakkers in. In 1912 werd voor het eerst belasting geheven en herendiensten geëist. Over het eerste wordt gezegd: „De inning geeft over het algemeen weinig moeite. Door heffingen, die Tidore in vroeger dagen deed, is men gewend aan het idee, dat belastingen door vreemdelingen worden geheven.” (90, 143)

Zelfs wordt gemeld, dat het betalen van belasting aanvankelijk als een prestige-kwestie werd opgevat. „Bij de registratie stuitte men nergens op tegenstand. Integendeel, het is voorgekomen dat niet geregistreerde dorpen jaloers waren op de wel-geregistreerde en zich vrijwillig kwamen aanmelden of het Bestuur verzochten hen te komen opzoeken. Men deed tochten van eenige dagen om persoonlijk de belasting te Manokwari te komen voldoen.” (Van Hasselt: Jaarverslag 1912)

Deze houding hield men echter niet lang vol. In de bewegingen, die sedertdien voorkwamen, werd steeds dezelfde belofte herhaald: belasting en herendienst zullen verdwijnen. Ook de bergbewoners reageerden op een negatieve wijze op deze instelling. Als een aantrekkelijke introductie werd b.v. aan de bergbevolking, die wij gingen opzoeken, reeds van verre door onze tolken toegeroepen: „We komen niet voor belasting of herendienst.”

Dat het zeer geringe bedrag toch als een druk werd gevoeld, kwam in hoofdzaak doordat men de betaling zolang mogelijk uitstelde totdat van hogerhand hiertoe werd aangemaand. Binnen korte termijn was het zeer moeilijk om aan de benodigde contanten te komen. Heffingen in natura waren echter nog moeilijker, daar producten die marktwaarde hebben zeer ongelijk zijn verdeeld over het eiland. Zo kwam het ook op Biak herhaaldelijk voor, dat men het ceremoniële ruilgoed aan Chinezen verkocht om aan contanten te komen. Het Gouvernement probeerde wel aan deze moeilijkheden tegemoet te komen en vooral ook om de bevolking tegen

woekerwinsten van de handelaren te beschermen, maar het belastingbetalen bleef een gehate instelling.

De herendiensten en de kampongdiensden gaven ook steeds veel stof tot ontevredenheid, nog meer dan de belasting. Men moest soms dagenlang roeien om de plaatsen te bereiken waar gewerkt diende te worden. Onvoldoende proviand voor reis en verblijf, onvoldoende verzorging van de achtergebleven gezinsleden waren enkele van deze oorzaken. Bovendien vond men de werkzaamheden op de districtshoofdplaatsen: grasjesplukken, goten graven en het maken van aanlegsteigers waar alleen de vreemdelingen bij hun komst gebruik van maakten volmaakt zinloos. De roeilieden, die men zong op reis naar deze „openbare werkzaamheden” zouden met de termen „majesteitsschennis” en „insubordinatie” nauwelijks zijn gekwalificeerd.

Het gebrek aan animo waarmee werd gewerkt onder leiding van een Landschapspolitieagent was eveneens een duidelijke demonstratie van de tegenzin der betrokkenen.

Dat dit voor het Binnenlands Bestuur het enige middel was om de bevolking iets voor de gemeenschap te laten presteren en in kampongdiensden iets ten gunste van de volksgezondheid (drainage, drinkwaterputten) te laten doen, heeft men niet ingezien. Men vond dit slavenarbeid en zinloos omdat men het doel niet begreep. Het behoeft dus niet te verwonderen, dat men zich hier tegen verzette, evenwel alleen openlijk bij de Messiasbewegingen. Hoewel in de oproepboodschap van de *konoors* belasting en herendienst steeds werden genoemd, was dit toch niet de hoofdoorzaak van de vaak felle houding van de aanhangers van de beweging tegen het Gouvernement. Dit was veel meer te wijten aan het optreden tegen elke beweging op grond van: „het verstoren van rust en orde en het opzettelijk verspreiden van onrustwekkende geruchten,” zoals de terminologie luidde. Elke *konoor* richtte zich in het vervolg tegen het Gouvernement. Het behoorde tot een deel van de oproepboodschap dat aan de deelnemers volstreekte geheimhouding werd opgelegd tegenover Bestuur en vreemdelingen. Van openlijk verzet tegen de vertegenwoordigers van de Zending was er slechts sprake, wanneer men vermoedde of daarover zekerheid had, dat dezen bij een vorige beweging het Gouvernement hadden ingelicht. In 1911 was Van Hasselt Jr tolk bij de gevangenne van Mangginomi. In 1934 was er echter geen sprake van het aanbrengen van de *konoor*, in tegendeel pleitte schrijver dezes juist voor een vermindering van de opgelegde straftijd.

Toch spraken de geruchten van het tegendeel en zo stond hij dan ook in 1936 op het lijstje van hen, die geliquideerd moesten worden. Dezelfde houding van de aanhangers kon men waarnemen bij de

grote beweging van 1938--1943, waarbij goeroes werden gevangen genomen, die het Gouvernement hadden gewaarschuwd of zich op spottende wijze hadden uitgelaten over de beweging.

De invloed van belangrijke historische gebeurtenissen op het ontstaan van de bewegingen is dus niet bijzonder groot geweest. Wel kan men constateren, dat de maatregelen bij een vorige gelegenheid door het Gouvernement genomen en de houding van andere instanties met betrekking tot de beweging, bepalend zijn geweest voor de vorm en de aard van een volgende. Hoe de Biakkers en Noemforen reageerden en de beweging die ontstond naar aanleiding van het opvaren van de Mamberamo kwam reeds ter sprake (zie blz. 121). Hier was dus ook niet een contactsituatie beslissend, maar wel het feit, dat er een mythisch centrum in het geding was.

Wanneer de contactsituatie inderdaad van invloed zou zijn op het ontstaan van bewegingen, dan zou men toch wel verwachten dat de pacificatie van de Schouteneilanden door dr Feuilletau de Bruyn in 1915 en volgende jaren hiertoe aanleiding zou hebben gegeven. Wanneer ooit dan was hier inderdaad sprake van rechtstreeks ingrijpen in de gang van zaken. Ouderen wisten nog in 1952 mede te delen dat toen aan het echte Oud-Biakse leven, n.l. het kunnen optreden als held, het eigen recht spelen en de bloedwraak toepassen, een einde was gemaakt. Toch is voorzover bekend op grond van dit ingrijpen geen enkele *Koréri*-beweging ontstaan. Het enige resultaat bestond hierin dat dr Feuilletau de Bruyn als Toean Déki (waarschijnlijk Toean Dékin: de heer van het Dekkingsdetachment) en zijn boot de Pionier in verschillende versies van de mythe van Manarmakeri werden opgenomen, vanwege de, voor Biakse begrippen, geweldige voorraden en uitrustingen die voor de manschappen werden aangevoerd. De *Koréri*, zo heet het dan, zal komen en de schatten, zoals Toean Déki (of de Pionier) nog steeds aanvoert, zullen dan voor de Biakkers zijn.

Houding tegenover vreemdelingen

Het is hier de plaats om iets te zeggen over de houding van de Biakkers en Noemforen tegenover de vreemdelingen in het algemeen, omdat dit licht werpt op de wijze waarop in mythen en bewegingen op hun komst wordt gereageerd.

Uit verschillende delen van de wereld is het bekend, dat de eerste blanken daar met een opmerkelijk enthousiasme werden ontvangen, omdat men in hen de teruggekeerde voorouders of ook wel godheden zag, die van hen weggegaan waren met de belofte eens terug te keren.

Zo werden de Spanjaarden met open armen op Haïti, Yucatan en

Peru ontvangen. De Azteken verwachtten n.l. hun grote vorst Quetzalcoatl terug. Door het optreden van de Spanjaarden werden ze echter wel zeer snel uit de droom geholpen. „Instead of incarnate gods they had welcomed a horde of incarnate devils” (61, 6; 243, 658–59). Uit 1550 wordt ons een opstand van de Zapotecs bericht, onder leiding van een inheemse priester die zich uitgaf voor de reïncarnatie van „de oude god Quetzalcoatl.” (61, 40) Op de Hawaii-eilanden werd kapitein Cook in 1779 ingehaald als de god Lono, die volgens een profetie zou terugkeren op een drijvend eiland. (229, 54) Twee honderd jaar eerder waren de Engelsen Amodas en Barlow op dezelfde wijze ontvangen door de Indianen, omdat men hen aanzag voor de onsterfelijke zielen der voorouders, nu naar de aarde teruggekeerd. (343, 208)

In de jaren voor de tweede wereldoorlog verschenen telkens mededelingen in de Japanse pers omtrent de „cargo cults” in Oost-Nieuw Guinea. Bij de invasie van Nieuw Guinea bleek waartoe deze publicaties hadden gediend. De landende Japanners gaven zich uit voor de afgezanten van de voorouders. Rondom Madang had dit succes. (160, 207-8) Van Hasselt werd op Djamna eens door een oud vrouwtje in de armen gesloten, die meende in hem haar gestorven zoon terug te zien.

Deze was haar n.l. in een droom verschenen en had haar van zijn terugkeer gesproken. In diezelfde streek ontmoette Van Hasselt in het begin van deze eeuw een oude man, die hem vertelde dat hij hier al jaren werd verwacht. Voor zijn moeder stierf was ze nog éénmaal bij kennis gekomen en had gezegd: „Mijn jongen, ik heb een blanke man zien komen naar ons land, die een goede leer bracht. Denk er aan wanneer er eens een blanke komt, die hier gaat wonen, dat je dan zijn woord niet verwerpt, want hij is een gezant van de Hemelheer.”

De blanken werden kennelijk met de voorouders in verband gebracht. Ook leden van andere volken kregen soms een dergelijke plaats. Van Hasselt weet mee te delen, dat men op Warpaperi (Amberbaken) een zielebeeldje van een aldaar vermoorde Chinees had gemaakt. „Het beeld moet ook van een vlechtje zijn voorzien.” (Van Hasselt Brieven 1908) Achter het huis, dat ik in 1936 op Malanoe (Sorongs) bewoonde, was het graf van een Japanner. Men had de schedel er uitgehaald, vereerde die en bracht daaraan af en toe offers.

Bekend zijn ook de voorouderbeelden uit de Radja Ampat, met een hoofddekseel, dat een sterke gelijkenis vertoont met de Portugese helmen. (vide: gids Volkenkundig Museum, Amsterdam. VIII. N. Guinea, 6 van J. C. Lamster) In het Rijksmuseum te Leiden bevindt zich een dergelijk beeld, dat ik meenam van de Ajau-eilanden. Dit draagt een hoed die doet denken aan het hoofd-dekseel

van de „staalmeesters” van Rembrandt; het werd vervaardigd om de zielen van Europese schipbreukelingen te binden en te verzoenen.

Bij het optreden van de glossolalie tijdens de grote beweging van 1938—'43 dacht men dat zielen van verschillende nationaliteit door de media spraken. In de Radja Ampat gebruikten de shamanen „mon” van Biakse origine wichelboeken, en men riep de schrijvers daarvan op om een uitspraak te doen. Als zodanig werden mij o.a. ter hand gesteld: een deel van de Summa Theologia van Thomas van Aquino in het Spaans, een zakagenda van Van Hasselt, het scheepsjournaal van de bark Don Pedron uit het jaar 1871, een lidmaatschapsboekje van een zwemclub in Californië en verschillende boek fragmenten waarvan sommige in Arabische karakters. Een Oostenrijkse planter die veel Biakse emigranten in dienst had wist te vertellen, dat er bij hem niet werd gestolen, maar dat hij zijn boekenkast moest afsluiten wanneer hij op reis ging. (177, 413—14)

In de drie Amerikaanse officieren, die op het eiland Meok Woen-di aan land kwamen tijdens de grote bewegingen, zag men Mang-goendi, diens zoon en zwager (vgl. blz. 167).

Deze reeks van voorbeelden toont aan, dat het hier niet over toevalligheden gaat. Er moet bij de Biakkers en zeker ook bij andere genoemde volken een basis aanwezig zijn om op deze wijze de vreemdelingen tegemoet te treden. Voor Biak en Noemfoor geldt het volgende en hierbij laat ik een Noemfoorse informant, P. Wandow, aan het woord. Hij schrijft. „Toen onze voorouders de blanken zagen komen, dachten ze eerst dat het geen mensen waren. Ze dachten aan dodenzielen, omdat ze zo wit en zo lang waren als de doden. Ze wisten niet waar deze blanken vandaan kwamen want ook hun voedsel en hun medicijnen waren anders dan de onze. Ook werkten ze niet zoals wij dat doen, en evenals de doden in het zielenland hadden ze ogen als van een kat. Daarom durfden onze voorouders noch het voedsel noch de medicijnen te gebruiken, die de blanken hadden, omdat ze bang waren ook doden te zullen worden.

Vroeger waren onze voorouders ook zeer verbaasd over alles wat de blanken meenamen, zoals spiegels, lucifers, kleren en muziek-instrumenten. Ze beweerden dat al deze dingen niet door mensen gemaakt waren maar door de doden. Ook waren er die zeiden: „De blanken maken deze zaak niet, maar ze scheppen ze.” (hier wordt het woord *aw* gebruikt: tevoorschijn roepen, K.)

Uit dit citaat blijkt, dat dus ook de Biakkers en Noemfooren de blanken zagen tegen de achtergrond van hun mythologie. Hun komst werd dan verwerkt en opgenomen in de mythologische sector van hun cultuur. Dat bijna overal ter wereld in soortgelijke

bewegingen de goederen van de blanken op een bijzondere wijze de belangstelling trokken, is begrijpelijk. Men zag immers overal deze vreemdelingen komen met grote schepen zwaar beladen met goederen. Overal waar ze heentrokken, waar ze zich ook maar vestigden kwamen hen deze schepen en voorraden na. Zij konden naar het Biakse Koréri-ideaal inderdaad: „*anan ro mob osér*” (overvloed hebben op één plaats). Het nauwere contact bracht niet direct desintegratie mee van de eigen cultuur op Biak. In de eerste plaats ontdekten de Biakkers dat deze vreemdelingen gewone sterfelijke mensen waren. Dat gaf een schok. Toen zendeling Woelders stierf zeiden de Noemforen: „Als zelfs hij sterft, wat zal er dan met ons gebeuren.”

Toen de vreemdelingen uit de sfeer van het mythische en het bovennatuurlijke afdaalden naar die van het profane leven, bleven niettemin deze goederen, van de herkomst waarvan men zich geen andere dan een mythologische voorstelling kon maken, in de sfeer van de voorouders. Dat de vreemdelingen geen voorouders waren, was ook reeds duidelijk geworden doordat ze alle goederen voor zichzelf hielden. Men bleef evenwel geloven, dat deze goederen met de *Papoeze* voorouders in verband stonden: ze werden gezonden door de voorouders uit het Westen (het zielenland) naar hun nakomelingen, maar de afgezanten (de blanken) veranderden de adressen en zo kwam alles alleen de vreemdelingen ten goede. In Oost Nieuw Guinea, waar men zich het zielenland in het Cycloopgebergte dacht, luidde de verklaring: de goederen komen uit deze berg, gaan ondergronds door naar Holland en worden vandaar verscheept. Het zijn echter de vreemdelingen die de adressen hebben gewijzigd, zodat de bevolking niets krijgt. Bijkerk, de eerste zending die in het binnenland achter Hollandia ging wonen, kreeg daar destijds veel bezoek van mensen, die kwamen kijken naar een scheur door een aardbeving ontstaan precies onder zijn huis door. Er werd n.l. beweerd, dat hij het vele geld (voor de salarissen van de onderwijzers en evangelisten) via die weg uit de onderwereld ontving.

In de mythologische gedachtengang is het niet vreemd, dat men alle vooruitgang op de wereld, waarvan men kennis krijgt, toeschrijft aan de voorouders. Het wonderlijke en geheimzinnige wordt in hun wereld alleen verklaarbaar via deze weg. Bij de Biakkers is dit alles geconcentreerd in de figuur van Manggoendi. Aan hem dankt dus het Westen de vooruitgang, hij gaf volgens de mythe kleren aan de Hollanders. De aanvankelijke nederlaag van Nederland in de laatste oorlog werd toegeschreven aan het feit, dat Manggoendi dit land had verlaten, omdat de Hollanders zichzelf alle goederen hadden toegeëigend, die hij voor zijn volk op Nieuw Guinea had bestemd. Achtereenvolgens ging hij toen naar Japan en daarna

naar Amerika. Dat Manggoendi bij zijn terugkeer dan ook gebruik zal maken van de modernste vervoermiddelen is mythisch gezien volkomen consequent.

Het tijdspectief in de hoofdmythe kan men constateren uit het feit dat achtereenvolgens een handelsprauw, een planken boot, een schip met tien masten, een stoomschip met 10 masten en tien schoorstenen, een motorboot, een duikboot als vaartuig van Manggoendi worden genoemd, terwijl hij ten slotte zijn boodschap wierp uit een vliegtuig of in een fles sloot die op Meek Woendi aanspoelde.

In dit verband kunnen we ook wijzen op een parallel uit Oost Nieuw Guinea. Williams schrijft in zijn studie over de Vailala Madness hoe daar ook beweerd werd, dat er boodschappen uit een vliegtuig waren geworpen. Eén van de leiders zou deze in bezit hebben. Het bleek een roman te zijn „Love and the Aeroplane”. (339, 28) Naar aanleiding van wat we boven opmerkten is duidelijk, dat alleen de blanken dit een lachwekkend verhaal kunnen vinden. Dat men de grote voorraden en „rijkdommen” van de Westeringer ook met de doden in verband bracht, toont ook nog het volgende.

Toen de Amerikanen hun massavoorraden na de oorlog gingen vernietigen hebben de Papoea's dit zonder meer aanvaard, maar toen ze tevens de stoffelijke resten van hun gesneuvelde militairen kwamen weghalen om deze naar Amerika over te brengen, kwam er verzet om de volgende redenen: „...one explanation offered... was that this was a measure for returning the magic secret of western prosperity where it belongs, lest through these bones the Melanesians should get rich.” (I. R. of M. 1948, 59)

Het is duidelijk geworden, dat er nergens een gewelddadige desintegratie plaats vond, waardoor een acute noodsituatie ontstond, zoals dat b.v. het geval was bij de Sioux Indianen en waarop deze reageerden in hun Messias-beweging die onder de naam Ghost Dance bekend is geworden. (243) Dat desintegratie van de oude cultuur een grote invloed kan hebben op dergelijke bewegingen, zal niemand ontkennen.

Kunnen misschien psychische spanningen, ook al zijn deze niet een gevolg van rigoreuze acculturatie, in de Geelvinkbaai hebben geleid tot het ontstaan of de herhaling van de bewegingen, zodat men hierin toch een uiting van verzet tegen de druk van buiten zal moeten zien?

Het acculturatieprobleem in de Geelvinkbaai

De toenemende invloed van het Gouvernement was niet alleen merkbaar in de wijze waarop koppensnellen, slavenjachten, heksenmoord en palmwijnmisbruik werden tegengegaan, maar ook in het

aanstellen en instrueren van dorpschoudeuren en hun secundi (wakil) waardoor nieuwe functies in het leven werden geroepen. Deze functionarissen zagen zich aanvankelijk tussen twee vuren geplaatst: óf op te treden als vertegenwoordigers van het Gouvernement óf als representant van het eigen dorp. De bevolking steunde hen alleen formeel en het Gouvernement ging teveel uit van de gedachte, dat een door haar aangestelde – en soms door de bevolking zelf aangewezen – figuur daarmee ook het recht verkreeg, namens zijn dorpsgenoten op te treden. Daardoor werd dit een weinig benijdenswaardige positie. Pas toen in later jaren deze functionarissen het karakter begonnen te krijgen van voorlopers van de eigen groep en niet meer van „vooruitgeschoven posten van het Gouvernement” kwam hierin geleidelijk enige verandering. Men kan deze verschuiving tegenwoordig op Biak het duidelijkst waarnemen, vooral sinds de poging door Dr de Bruyn beschreven in zijn „Proeve tot ontwikkeling van de Biakse *mnu* (dorp).” (55) Het zou te ver voeren hier uitvoerig weer te geven op welke wijze het Gouvernement pogingen deed en doet de bevolking zelf bij de ontwikkelingsprogramma’s actief te betrekken.

De Zending vestigde zich van meetaf aan slechts daar waar er uitdrukkelijk om werd verzocht. Men moest bovendien door de bouw van een school en een onderwijzerswoning tonen, dat het ernst was. Nadat men op diens reizen met de zendeling contact had gekregen, ging dus het initiatief van het dorp zelf uit. Zodra echter een onderwijzer of evangelist in een dorp ging wonen, veranderde het „klimaat.” De onderwijzer werd de „grote man:” iedereen werd leerling en niet alleen in school en catechisatie. Al stond men vrij tegenover de nieuwe normen die werden gepredikt, men kon zich daar op den duur niet aan onttrekken, en men wilde dit ook niet. Dat wil allerm minst zeggen, dat men daarmee ook de consequenties van deze keuze beseftte. Doordat de onderwijzer tevens voorganger was van de wordende christelijke gemeente, kreeg hij ook geestelijk grote invloed, doch tegelijkertijd ging de invloed van de ouderen achteruit. De later over die gemeenten ingestelde kerkeraden konden zich aanvankelijk ook slechts met moeite ontworstelen aan het „leerling” zijn. De komst van een goeroe betekende eigenlijk het begin van een langzame ondermijning van de normen, die in de eerste plaats berusten op het gezag der voorouders en de religieuze overtuiging. Op den duur verviel het ritueel en de daarmee verbonden feesten. Minstens veertig jaar lang bestond het verschil tussen analfabeten en zij die de school hadden bezocht. Dit veroorzaakte al direct scheiding tussen de oudere en de jongere generatie. Deze situatie was in het kort aldus.

Zij, die aanvankelijk het initiatief namen, raakten dit in de loop van de verdere ontwikkeling kwijt. In het acculturatieproces had-

den niet zij, maar vaak een vreemdeling de leiding. Nu kan men van werkelijke integratie pas spreken wanneer de betrokkenen zelf persoonlijk en als gemeenschap betrokken zijn bij de selectie van de nieuwe elementen en daarvan was, na het aanvankelijk initiatief, geen sprake meer. Bij een echt integratieproces, zoals ook in het verleden veel voorkwam, nemen in de Biakse samenleving de oudsten de leiding en zij bepalen het tempo. Hier ging men echter op weg in een onbekende richting, en daarom ontglipte de leiding aan de oudsten juist op het punt waar dit voor de werkelijke integratie van vitaal belang werd. In een beeld aan het Biakse leven ontleend zou men kunnen zeggen: ze trokken wel zelf en gezamenlijk de prauw in zee, maar de goeroe en de zendeling namen de stuurriem en zij zelf werden gedegradeerd tot het verrichten van voortstuwingswerkzaamheden.

De Zending zag dit gevaar in en begon reeds in 1892 met de opleiding van inheemse onderwijzers en voorgangers. In het begin stonden dezen echter nog als eenlingen in de gemeenschap. Het duurde jaren voor zij steun kregen uit de samenleving zelf. Het nieuwe moest worden bijgebracht door één persoon in opzettelijke lessen, het oude werd gevoed door het leven, en gedragen door de publieke opinie. Formele erkenning van de nieuwe levensbasis, bewuste koersverandering, ook bij hen die dit in alle ernst ondernamen en niet werden gedreven door competitiebesef, betekende natuurlijk allerminst dat men daarmee ook de onbewuste stroom van het mythische magische levensbesef in een andere bedding had geleid. Integendeel, in de overgangstijd van het oude naar het nieuwe is er sprake van twee verschillende werelden: niet alleen de wereld van het oude en het nieuwe, maar ook de gebieden van het bewuste en het onbewuste. Nu wordt pas in de sfeer van het bewuste de inzet van de persoonlijkheid mogelijk, maar juist van deze plaats werd men verdrongen omdat de leiding van buiten kwam. De mens, die subject van werkelijke integratie behoort te zijn, wordt hier object in het acculturatieproces, en zo wordt hij van zijn primaire en actieve plaats naar een secundaire en passieve verdrongen. De moeilijkheid is hierbij dat hij dit aan zichzelf te wijten heeft en het ook blijft stimuleren d.w.z. dat hij dus formeel ook de consequenties daarvan aanvaardt, maar onontkoombaar ontstaat er door deze „geestelijke” en „technische bijstand” een „psychische weerstand.” (36) Deze weerstand ontmoet men eigenlijk overal waar integratie geen gelijke tred kan houden met de veranderde omstandigheden, dus ook daar waar de bevolking zelf deze veranderingen zoekt en blijft zoeken. Men raakt dan inderdaad met zichzelf in de knoop en komt in een vicieuze cirkel terecht. Men wil vooruitgang, maar moet daartoe leiding aanvaarden, en door deze leiding van buitenaf verliezen de ouderen hun wezenlijke functies.

De beide oudere generaties worden a.h.w. uitgeschakeld en hun eigen „echte” wereld verliest zijn waarde. Formeel doet men dan mee aan het nieuwe, maar men kan alleen werkelijk zichzelf zijn in het oude. Wanneer er een negatieve reactie ontstaat kunnen er twee dingen gebeuren. Men kan alle interesse in het leven verliezen en gaan lijden aan een mentale depressie, maar al te bekend uit de literatuur over acculturatie. Men kan ook in verzet komen, waarbij men echter terug moet grijpen naar het levensterrein waar men zich zelf kan zijn. Men weet, dat men de massa meekrijgt door een beroep te doen op het onbewuste mythische levensbesef en op de traditionele associaties. Dit verzet kan dan een explosief karakter dragen met als doel liquidatie van al het nieuwe en hen die daarvoor verantwoordelijk zijn.

In dit geval is de herleving van het oude het doel. Dit revivalisme zou men een negatieve reactie kunnen noemen op het cultuurcontact, maar hiervan merkt men in de Geelvinkbaai weinig al is een neiging in deze richting bij de oudere generaties er nooit helemaal vreemd geweest.

Dat men hier meer positief reageerde is waarschijnlijk een gevolg van het feit dat noch Gouvernement noch Zending door diep ingrijpende maatregelen het sociaal economisch leven in een *acute* crisis hebben gedreven, en dat de crisis die is ontstaan meer het karakter heeft van een *latente* psychologische frustratie. Dit laatste komt tot uiting in de krampachtige deelname aan geforceerde ontwikkelingsplannen en dromen, waarbij in sommige gevallen een welhaast pathologische gevoeligheid ten aanzien van de eigen positie voorkomt naast een alle initiatief verlammende onverschilligheid. Ook het negatieve radicalisme tegenover de uitingen van de eigen cultuur is hier ook dikwijls aan toe te schrijven.

Al werden de Biakkers Christenen, het Koréri-ideaal hebben velen nooit helemaal losgelaten. Dit beïnvloedde onbewust hun denken en daardoor mede hun waardering van het Evangelie. Omgekeerd onderging het Koréri-ideaal ook wijzigingen door het acculturatieproces en de toenemende kennis van het Evangelie. Doch ook voordien had dit complex van verwachtingen geen homogeen karakter. Dit hing niet alleen samen met het Biakse regionalisme, ook individuele variaties werden geaccepteerd zolang deze slechts binnen de traditionele voorstellingen bleven. Deze invloeden op het Koréri-ideaal bleven doorwerken ook in de acculturatie periode van de laatste tijd. Wat door meer synthetisch denkende figuren als een Messiaanse boodschap van een van voor Biakse begrippen — universeel karakter werd beschouwd, werd voor anderen een instrument waardoor men meende de Biakse hegemonie te kunnen verwezenlijken. De echte-Koréri aanhanger verloor zich in mystieke beschouwing en droomde van de eeuwig statische orde.

Wat voor hen secundair was (scheepsladingen en overvloed) was voor anderen primair. De ene groep leefde in het verleden, riep de doden op, de andere richtte zich naar de toekomst en was politiek geïnteresseerd. De ene groep streefde naar een cultusgemeenschap voor alle Biakkers, anderen meer egocentrisch en competitief smeekten om de *Koréri* in het eigen dorp.

Voor de ene groep betekende het Evangelie een uitbouw van de eigen traditie met namen ontleend aan de Heilige Schrift, anderen probeerden uit de Bijbel aan te tonen, dat wat daar stond geschreven in wezen hetzelfde was als de *Koréri*.

Daarnaast kon men verzet tegen westerse opvattingen en evangelische moraal waarnemen en tegen westers intellectualisme en het gebrek aan emotionele „outlet.” Vooral de „danswoede” zoals het werd genoemd, was hiervan een symptoom „hetgeen jaren was verboden geweest brak zich nu weer baan.” Dit laatste moet men niet zien als een rechtstreeks verbod van buitenaf, men had zelf bij de overgang naar het christendom besloten het dansen na te laten vanwege de daarmee verbonden „heidense” associaties. Iets dergelijks is ook in Melanesie en Polynesie geconstateerd. Koskinen spreekt over secte-vorming die steeds op de een of andere wijze samenhang met een reactie op de „morals of the missionaries.” (190, 103)

In zeer extreme vorm werd dat in 1952 in een dorp nabij Hollandia gedemonstreerd waar een beweging ontstond met een sterk erotische inslag opgezet door een Evangelist en een ouderling. Men bracht de ware leer, zo heette het, en de echte betekenis van het Evangelie. De volleverden moesten zich een geestelijke vrouw zoeken, en hun profaan huwelijk ontbinden. Vrij sexueel verkeer was voorschrift. Hun interpretatie van het Evangelie leidde tot de volgende leerstellingen:

1. Het hemelse heil bestaat in de vereniging van man en vrouw.
2. Het paradijs en de toegang daartoe is het vrouwelijk orgaan.
3. De sleutels tot Eden (het paradijs) zijn de tepels van de vrouw.
4. De vrijheid van een christen betekent: algemene promiscuïteit.
5. De schoot van Abraham (vgl. Luk. 16 : 22) is de schoot van de vrouw.
6. De echte volgelingen zullen uit hun vereniging met hun „geestelijke” echtgenoten (waarmee de huwelijksvoltrekking ongekend moest plaats hebben terwijl men elkaars organen vasthield) „geestelijke kinderen” ontvangen.

Toen de roes was uitgewoed en ze tot de orde werden geroepen had er een algemene schuldbelijdenis plaats onder eveneens zeer emotionele bijverschijnselen: flauwvallen e.d. Er is weinig bekend over de sociale organisatie van die streek, maar Turnwald in zijn

„Die Gemeinde der Banaro” spreekt van „geesteshuwelijken” naast de gewone. Heeft er iets dergelijks misschien ook hier bestaan, en viel men uit reactie tegen de evangelische moraal daarop terug?

Tot sectarisme kwam het op Biak niet. Dit is gewoonlijk één van de wijzen waarop de inheemse cultuur en de emotionaliteit uit verzet tegen het officiële christendom een uitweg zoekt. (300 + 314)¹⁾

De Biakse cultuur heeft in sommige opzichten een uitgesproken dynamisch karakter. Hierin vertoont ze overeenkomst met die van de Humboldbaai, waar de Seoe-beweging in 1927-'34, door N. Jouwe beschreven, een hoogst merkwaardig beeld geeft van een bijna volledige hervorming van de oude godsdienst waarbij zelfs de grondrechten werden gewijzigd. (174)

Het verloop van het acculturatieproces op Biak geeft aanleiding tot de conclusie dat de *Koréri*-bewegingen hun ontstaan niet danken aan louter verzet daartegen, doch meer het karakter dragen van geforceerde pogingen tot aanpassing en interpretatie met de eigen traditie als uitgangspunt.

1) Herhaaldelijk blijkt, dat eenzijdig adventistische leerstellingen van bepaalde christelijke secten de opleving van „heidens-apocalyptische” bewegingen hebben veroorzaakt. Zo heeft het boek van Mormon de Ghost Dance beïnvloed. De Mormonen op hun beurt zagen in de Sioux-Indianen de verloren tien stammen van Israël (243, 792) op grond van hun eschatologische verwachtingen. Ook dit blijkt algemeen te zijn. Het wordt van Afrika én uit de Pacific gemeld. Niet alleen dat sommige zendelingen deze mening waren toegedaan, doch inheemse christelijke secten noemden zich „The Israelites.” (190, 101)

Het ontstaan van sommige bewegingen in Afrika werd beïnvloed door lectuur van de Jehova Getuigen (daar „Watch Tower Movement” genoemd 279a 217; 69a). De „Cargo Cults” in het Oostelijk deel van Nw. Guinea schijnen vaak in niet geringe mate te zijn gestimuleerd door het optreden van de „Seventh Day Adventists.” (68, 90) Uit de verschillende bronnen blijkt, dat de Simson-beweging (vgl. appendix) mede is beïnvloed door spiritistische lectuur en praktijken, waarmee Simson in contact kwam bij een kolonist aan het Sentanimeer. (158, 312)

SLOTBESCHOUWING, SAMENVATTING EN CONCLUSIES

I DE STAND VAN HET VRAAGSTUK

Om de conclusies waartoe deze studie aanleiding geeft het nodige perspectief te verlenen, moge hier eerst iets gezegd worden over de stand van het vraagstuk betreffende soortgelijke bewegingen, die nagenoeg over de gehele wereld blijken voor te komen.

Hoewel de literatuur over dit onderwerp zeer omvangrijk is — een kort overzicht van het voornaamste en voor mij bereikbare wordt aan het einde van deze studie gegeven — zijn de resultaten daarvan teleurstellend. In vele verhandelingen, die meer journalistiek dan wetenschappelijk zijn, wordt het spectaculaire voor het wezenlijke gehouden, terwijl de culturele achtergrond niet tot zijn recht komt.

Door deze oppervlakkigheid is het niet mogelijk een algemene definitie van deze bewegingen op te stellen, terwijl een classificatie al evenmin eenvoudig is. De klacht van Guiart over het Melanesische materiaal: „...unhappy for the wide discussion they would justify, we cannot as yet lean on an exhaustive survey” (116, 81) geldt in feite voor alle gebieden. Alleen Amerika maakt hierop een gunstige uitzondering. Toch heeft men zich aan conclusies gewaagd, die echter noodwendig een sterk voorlopig karakter dragen en dikwijls aan het euvel van subjectiviteit mank gaan. Reeds het feit, dat voor dezelfde bewegingen zeer verschillende termen werden gekozen, is hiervan een illustratie. Wel heeft dit de positieve zijde, dat deze verscheidenheid van terminologie ons er op attent maakt dat het hier gaat om een ingewikkeld verschijnsel met zeer verschillende aspecten.

Op grond van deze verschillende benamingen of omschrijvingen, en de daarmee aangegeven nadruk op een bepaald aspect, zou men tot de volgende indeling kunnen komen:

1. *het algemeen inheemse*: nativistic movements (219).
2. *het rituele*: cults (187, 235); nativistic cults (206a, 1-2); messianic cults (226); new cults (68, 87); modern cults (206a, 8); religious movements (44).
3. *het economische*: cargo cults (206a); the cult of the secret wealth (206a, 14).
4. *het eschatologische*: heilsverwachting (49); heilandbewegingen (151, passim); heilandsverwachtingen (72); adventisme (178; 46, 135); Messianisme (70); millennialism (346, 213), messianic movements (17; 145; 182).
5. *het revivalistische*: religious revivalism (248), religious revivals (57a, 148); herlevend heidendom (158);
6. *het individualistische*: Propheten (300), prophets (314); Prophetismus (206a, 2); Prophetentum (211, 262); Heilbringer (71);

- 301); gewisse primitive Vorstufen zum Prophetentum (211, 262);
7. *het syncretistische*: synkretistische Kulte (271); mongrel religions (229, 53); semi heathen heretic religions (190, 101); Le mouvement neo-paien (206a, 9);
 8. *het sectarische*: Schwärmerei (302; 32); religieuze Schwärmerei (188); Schwärmgeister (160); christliche Schwärmgeister (304; 210); sects (187, 235; 78; 79);
 9. *het acculturatieve*: Das Problem der „Europäisierung“ der Primitiven (222); Contra-acculturative movements (153, 531);
 10. *het nieuwe (soms bedoeld als het moderne)*; Neuer Aberglaube (31); new cults (68, 87); new religions (61; 63); new religious movements (3);
 11. *het reactionaire en politieke*: native religious outbreaks (206a, 14); outbreaks of a quasi religious nature (206a, 14); native reaction against white rule (206a, 14; the forerunners of nationalism (116);
 12. *het psychopathische*: queer religious hysteria (206a, 14); fanaticism (religious fanaticism (206a, 11-13); religieuze Wahnideen (204); religious mania (206a, 11); la grand rêve depuis la guerre (206, 14); The Vailala Madness (339).

Globaal gesproken komt de aanduiding *messianisme* het meest voor in Amerika; *profetisme* is een gangbare term voor Afrika, en wordt ook door Rooms-Katholieke schrijvers van Melanesië gebruikt; voor Melanesië komt men meestal het woord *cargo cults* tegen; de bewegingen in China worden vaak als *secten* beschreven. Het meest uitvoerig en grondig is geschreven over de bewegingen onder de Indianen van Noord en Zuid Amerika. In 1896 publiceerde *Mooney* zijn monumentale werk over de Ghost Dance (243). Eerst ruim dertig jaar later verscheen evenwel een stroom van geschriften in Noord Amerika over deze en andere bewegingen. Dit is niet toevallig. Men kreeg omstreeks 1930 in de ethnologie oog voor het dynamisch karakter van elke cultuur en bepleitte daarom diachronische studies ter verduidelijking van dit theoretische standpunt. Tevens kwam het probleem van de acculturatie meer in het middelpunt der belangstelling. (22, 622) Hierdoor „ontdekte” men allerlei bewegingen bij de bestudeerde volken en volkjes. Een feit bleef echter, dat in veler onderzoek toch een veel te zwaar accent viel op de dominerende West-Europese-Amerikaanse invloed, hoewel eigenlijk de achtergrond van alle bij het contact betrokken culturen gelijkelijk in beschouwing dienen te worden genomen. Men lette meer op de psychologische factoren die in het geding waren, en had minder aandacht voor de eigen waarde en betekenis van de inheemse culturen. Men hield te weinig rekening

met het dynamisch karakter van deze culturen en kwam zo tot de veronderstelling van een soort cultureel vacuum als gevolg van het contact met het Westen. In deze „leegte” zou dan iets geheel nieuws van Westerse origine moeten ontstaan. Nog in 1936 brengt *Linton* de messianistische bewegingen onder in een hoofdstuk „Discovery and invention” (218, 30). Eerst in 1943 komt hij tot een grondig schema en een indeling van de bewegingen in „magische” en „rituele.” Als definitie poneert hij: „Any conscious, organized attempt on the part of a society’s members to revive or perpetuate selected aspects of its culture.” (219, 230) Het eschatologisch mesianisme staat hier dus buiten, terwijl juist de Ghost Dance – waarin dit een zo belangrijk element is in de meeste vergelijkende studies een grote aandacht krijgt. De schrijvers citeren echter vaak slechts uit handboeken en hebben niet de moeite genomen Mooney zelf te lezen. Reeds in 1904 had *Kroeber* in enkele korte mededelingen gewezen op een Ghost Dance, waarbij geen sprake was van reactie tegen invloeden van buiten of van spanningen tussen de rassen (195a). In 1935 komt *Spier* dan met het bewijs dat de Ghost Dance bij de Sioux (waarover ook Mooney’s boek handelt) berust op de eigen Indiaanse wereldbeschouwing. Wel had Mooney reeds gewezen op het feit, dat het geloof in een komende Messias, die een oorspronkelijke gelukkige staat zou herstellen, onder de Indianen welhaast universeel was (243, 650), doch volgens *Spier* had hij daarbij slechts parallele gevallen oppervlakkig beschouwd en niet de culturele achtergrond de gewenste aandacht geschonken.

Herskovits is met *Spier* van oordeel, dat de opvatting als zouden de bewegingen sinds 1870 onder de Indianen voorgekomen – ontstaan zijn uit een wanhoopssituatie en hun verklaring vinden in een reactie op sociaal-politieke overmacht, aanvechtbaar is. Wat men als een uitsluitend contra-acculturatie beweging had beschouwd, is in wezen opgekomen uit diepgewortelde eigen opvattingen. De studie van *Spier* noemt *Herskovits* dan ook: „... a corrective the too facile approach that assumes that anything which bears resemblance to European custom must, where native folk have been in contact with individuals or groups of European affiliation, be derived from this source . . .” (152, 78)

In 1936 gaf *Lowie* een onveranderde herdruk van zijn in 1924 verschenen „Primitive Religion.” Hij beschrijft hierin de Ghost Dance onder het licht van de tegenstelling tussen een psychologische en een historische verklaring. Onder „history” verstaat hij echter tevens de cultuur-historische situatie en niet alleen het historisch toevallige. Vanuit dit gezichtspunt is zijn redenering, dat slechts een historische reconstructie ons het juiste begrip voor een situatie kan brengen, volkomen juist. Terwijl *Lowie* in 1937 getroffen was door het merkwaardige parallellisme waarvan soortgelijke

bewegingen, onafhankelijk van elkaar ontstaan, een illustratie vormden, meent hij evenwel ook dat het nieuwe bewegingen zijn en het resultaat van wat hij noemt: „deviation from the norm” (225, 207). Tevens legt hij de nadruk op het individualistische karakter der bewegingen.

Eerst in 1940 reageert hij uitvoerig op het werk van Spier en legt de nadruk op het niet-christelijk karakter en op de eigen cultuur als van doorslaggevende betekenis. Hij brengt tevens, zoals Spier reeds had gedaan, de studie van Nimuendaja uit 1914 betreffende de Guarani (255) in het geding. Dit volkje zwierf 100 jaar rond op zoek naar „het land zonder kwaad,” waaruit ook de verwachting van een catastrofale ondergang van de huidige wereld als een integrerend deel van de eigen levensbeschouwing spreekt. (vgl. 226, 425-426) Het materiaal van een dergelijke strekking over de Tukuna van Zuid Amerika, eveneens van Nimuendaja, gaf Lowie in 1952 uit. (256, 13) In de laatste druk van „Primitive religion” (1948) maakt Lowie hier weer melding van, maar het gedeelte over de Ghost Dance uit 1924 laat hij ook nu weer onveranderd. Hierdoor zijn noch de resultaten van Spiers studie noch die van Cora Dubois in zijn boek opgenomen. In 1938 bleek aan *Cora Du Bois* bij haar studie van een onderdeel der Ghost Dance van 1870, dat haar informanten allen deze leer noch nieuw noch uniek vonden. In elke generatie stonden wel grote shamanen op, die de spoedige terugkeer van de doden predikten. Een beweging vond slechts ingang bij een volk als daarvoor in hun cultuur aanknopingspunten aanwezig waren. Zo wezen b.v. de Hupa de beweging af omdat een nieuwe dans met loshangend haar was voorgeschreven wat bij hen juist een teken van rouw is. (46, 31) Iets dergelijks bericht *Hille* van de Navaho. (154, 525) Het bleek hem dat een psychotische vrees voor de doden, wier terugkeer de Ghost Dance juist beoogde, de Navaho van deelname deed afzien. *Cora du Bois* meent te kunnen concluderen: „With no grounding in the old culture, an adventist and revivalistic doctrine was meaningless.” (46, 136)

Herskovits waarschuwt weliswaar in een bespreking van het boek van Nash (248) tegen het te sterke accentueren van de „white influence” bij acculturatiestudies, doch ondanks dit feit en zijn eerder geciteerde waardering van Spiers werk legt hij toch weer een absoluut verband tussen de bewegingen en cultuurcontact door zijn eigen term: „contra-acculturative movements” op de Ghost Dance toe te passen. (153, 531) Er bestaat een dringende behoefte aan een samenvatting van het onderzoek en de conclusies van de verschillende onderzoekers, wil men niet langs elkaar heen blijven praten.

Sundkler (314) en *Schlosser* (300) schreven de belangrijkste wer-

ken over de bewegingen in Afrika. Sundkler legt de nadruk op het individualistische en sectarische karakter; hij somt in een bijlage niet minder dan 800 zelfstandige inheemse „kerken” op. De structuur van de Zulugemeenschappen komt in deze secten onverkort tot uiting z.a. in de grote betekenis toegekend aan het geestelijke leiderschap. Leider was vroeger de „diviner” met zijn kennis van orakelspreuken, thans is het de profeet. Beide auteurs gaan dan ook in hun studie uit van de profeet. Het komt mij voor, dat het individualistische echter een veel te sterke nadruk krijgt en dat te weinig rekening wordt gehouden met het feit, dat deze figuren slechts succesvol kunnen optreden wanneer hun boodschap zinvol was voor hun toehoorders. Dit zinvolle bestaat hierin, dat de profeet zijn leer op de culturele achtergrond, die hij met zijn toehoorders deelt, baseert. Het is n.l. niet aan te nemen, dat zeer persoonlijke geloofsovertuigingen van bepaalde individuen tot een dergelijke — haast spontane — reactie zouden leiden.

Kathese Schlosser bespreekt 69 bewegingen. Daartoe behoren een aantal uit Islamitische streken, een tiental van inheemse oorsprong, terwijl de andere zich voordeden in gebieden, waar de acculturatie in volle gang was. Zij probeert deze bewegingen naar hun voornaamste kenmerken te rubriceren. Het resultaat, een catalogisering en een zeer uitgebreide bibliografie, is als zodanig van grote waarde, doch haar conclusies moeten we prematuur noemen. De oorzaak hiervan geeft ze zelf ook aan door te wijzen op het feit, dat haar materiaal eigenlijk te onvolledig is om algemene gevolgtrekkingen toe te laten.

Wanneer ze dan ook zegt dat „de fundamentele oorzaken van het ontstaan van de bewegingen politiek en economisch van aard zijn en zelden religieus” merkt Hause op, dat deze laatste conclusie aanvechtbaar is, omdat sociale en economische crises in Afrika zonder onderscheid religieuze oplevingen met zich meebrengen. (144, 88)

Ook het Indonesische materiaal is schaars en onvolledig. Alleen de dissertatie van *Prof. Drewes* waarin de achtergrond van de Messiasprediking van drie Javaanse goeroes uitvoerig wordt besproken, maakt hierop een uitzondering. Voor het overige zijn het slechts korte artikelen, die meer op de directe oorzaken van het ontstaan van bewegingen wijzen. Wel heeft men oog voor de culturele achtergrond, maar dringt daarin niet ver genoeg door.

Prof. Drewes toonde reeds in 1925 aan, dat „de ratoe-adilleeringen betreffende de eschatologische en Messiaanse verwachtingen zijn samengesteld uit oud eigen bezit met door den Islam gebrachte Mahdi-verwachtingen gemengd.” (76, 7) „De voorstellingen er mee verbonden zijn echter Javaansch gebleven. Men kan dus beter spreken van Javaansche invloed op de Mahdiverwach-

tingen dan omgekeerd. De Mahdiverwachting vond echter een toebereide bodem." (ibid. 9) Ook Prof. Berg deelde mij mede, dat uit het cultuurhistorisch onderzoek was gebleken, dat de bewegingen op Java veel sterker waren gefundeerd in de oud inheemse cultuur dan aanvankelijk werd vermoed. In een radiovoordracht over Javaanse toekomstverwachtingen zegt hij: „In ieder geloof speelt een collectieve toekomstverwachting een rol, maar welke vormen dit geloof en deze verwachtingen aannemen, dat hangt af van het complex van collectieve ervaringen, n.l. de cultuurgeschiedenis van een gemeenschap." (29, 3) Hij wees verder op het feit, dat de Djajabaja-bewegingen konden ontstaan doordat deze vrij onbetekenende vorst in een dichtwerk met Arjuno werd geïdentificeerd. Hierdoor was het mogelijk, om vijf eeuwen later deze historische figuur nog in het licht van de mythe te zien. „De voorspellingen omtrent het uiteindelijk herstel van Matarams macht en glorie was de standaardvorm waarnaast vele variaties voorkwamen tot in de jongste tijd toe en waarbij het oude ideaal werd gevuld met moderne politieke aspiraties. Zelfs Westerling kreeg er met zijn „Ratoe-Adil leger" een plaats in. De kleine man op Java heeft aan de voorspellingen verwachtingen van een heilstaat leren koppelen." (ibid, 7)

In strijd met de interpretaties van Prof. Drewes en Prof. Berg meent *Van der Kroef* in de Ratoe-Adilfiguur Christelijke invloeden te kunnen onderkennen. (196, 161) Deze veronderstelling zou waarschijnlijk alleen kunnen gelden voor de opvattingen van die aanhangers die Christenen zijn of met het Evangelie bekend. Dan is het echter niet alleen waarschijnlijk, doch bijna vanzelfsprekend.

De bewegingen onder de Bataks op Sumatra, die verband houden met de figuur van Si Singa Mangaradja (de Pormalim en Parhoedamdambewegingen (145a; 253; 27) hebben, oppervlakkig gezien, wel een uitgesproken reactionair-nationalistisch karakter, lijken een verzet tegen bepaalde situaties, doch de diepste oorzaken moet men ook hier waarschijnlijk zoeken in samenhang met de gehele cultuur. Men kan wijzen op de mythische trekken van de figuur van de Singa Mangaradja en daaruit concluderen, zoals *Schröder* deed, dat het in wezen een maanmythische figuur is, (173a, 220) of met *Joustra* in hem „de zoon van Batara Goeroe en niemand minder dan een aardsche verschijning van Çiwa zelf" zien. (ibid. 220) We zullen echter over vollediger materiaal moeten beschikken om vast te kunnen stellen of hiermee alles gezegd is. Hetzelfde geldt van de Samin-beweging op Oost Java (196, 162) de Mejapi (197) en die rondom Batara Gowa (318a) op Celebes, de Njoeli-beweging op Borneo (213), de Ratoe Adil van Halmahéra (23), de geestesbeweging op Timor (196) en die van de profeet Malafela van Alor (121, 113).

Ook voor de Philippijnen, waar o.a. het Supelado- en het Olotgeloof voorkwamen bij de Bontoc-Igorot, (61, 3-4) bieden de voorhanden gegevens weinig houvast. Dit geldt eveneens voor Madagascar, waar na 1834 de Christenen werden vervolgd, op grond van een merkwaardige traditie over twaalf koningen. (101b) Over de voornaamste van dit twaalftal blijkt een zeer merkwaardig boek: „La Bible d'Andrinapoinimerina” van Ramilison Emmanuel – waarvan ik alleen een kort overzicht onder ogen kreeg – echter merkwaardige bijzonderheden te bevatten. (70, 975)

Ook de publicaties over Melanesië geven geen duidelijk beeld. Het vele materiaal is in hoge mate fragmentarisch, en te vaak valt de nadruk op bepaalde aspecten van de bewegingen.

Williams heeft in zijn studies (339 en 340) wel de culturele achtergrond in zijn onderzoek betrokken, maar had toch meer aandacht voor de psychologische factoren en de crisissituatie. Van groot belang is evenwel, dat hij bewees tot welke ingrijpende veranderingen een inheemse religie kan komen. (340, 78)

Na 1940 verschenen daarnaast een zevental min of meer uitvoerige beschrijvingen. (vgl. 161; 274; 114; 24; 286; 117; 35)

Guiart (116) schrijft over het aspect van de politieke bewustwording; volgens *Belshaw* (24) is de „halfweg-situatie” voorwaarde voor de bewegingen. De vertegenwoordigers van de Missie letten vooral op de rol van het individu (profeten), doch met de zendelingen komen zij ook tot karakterisering en als „Schwärmgeisterei,” „religiöse Wahnideeen” e.d.g. (204; 80; 81; 160) *Pilhofer* heeft weer meer aandacht voor het sectarisch karakter van de bewegingen en wijst tevens syncretistische en secularistische trekken aan. (271)

De term „Cargo Cults,” overgenomen uit het pidgin-English, is een „blanket term” geworden, waarmee men de bewegingen in Melanesië meent te kunnen karakteriseren. (206a) Deze term is onjuist, nog afgezien van de denigrerende bijmaak die dat woord kreeg. Er bestaat geen cultus van Westerse goederen. Steeds zijn de scheepsladingen, die zullen komen, slechts een onderdeel van de verwachtingen, waarbij men wél de voorouders doch niet de „cargo” als zodanig vereert.

Welhaast algemeen heerst de overtuiging, dat een crisis-situatie als gevolg van het contact met de blanken, tot het ontstaan van de bewegingen leidt. *Berndt*, die een kritisch overzicht gaf van de bestaande theorieën citeert met instemming *Firth*: „Ondanks verscheidenheid van vorm, hebben ze een functionele gelijkheid; het zijn in wezen reacties van de inheemsen op de Europese invloeden, terwijl ze tevens pogingen zijn om tot aanpassing te komen.” (95, 111) *Firth* beweert verder, dat er zich, cultureel beschouwd, in dit geval een „incompatibility between wants and the means of satisfaction” voordoet en dat de inheemse zich daarom keert tot de fanta-

sie. Bevrediging wordt dan gezocht in „imaginaire projecties.” (ibid)

Volgens Firth keert de inheemse bevolking zich tot fantasievoor-
stellingen, omdat er zich – cultureel beschouwd – een „incompatibility between wants and the means of satisfaction” – voordoet. Men zoekt dan bevrediging in „imaginaire projecties.” (93, 111)

Berndt, die een bijzonder goed overzicht geeft van een beweging in de Hooglanden van Oost Nieuw Guinea, heeft kritiek op Hogbin, die geen onderscheid maakt tussen „Cargo Cult proper” en religieuze bewegingen. (35, 49) Ik vraag me evenwel af of het mogelijk is te spreken van „Cargo Cult proper.” Men kan toch moeilijk beweren dat in die gebieden reeds een geïsoleerde en geseculariseerde economische orde bestaat. Hier moet ook de vraag gesteld of het initiatief tot een beweging een psychologische of een culturele kwestie is. Dat reacties op invloeden van buiten voorkomen is psychologisch niet alleen aanvaardbaar, maar zelfs onvermijdelijk. Dit hangt niet in de eerste plaats van het karakter van de contactsituatie af. Ook tegen gaarne aanvaarde bijstand groeit een psychische weerstand. (36) Daarmee is evenwel niet de vorm verklaard waarin dit zich uit, want dat is juist het probleem. Welnu, deze vorm kan alleen cultureel bepaald zijn, wil hij zinvol en aanvaardbaar zijn voor de betrokken aanhangers. De psychologische gevoelens moeten niet alleen een aanvaardbare vorm kiezen, maar er is in feite voor de betrokkenen ook maar één mogelijkheid om zichzelf te zijn, en dat is in de termen van de eigen cultuur. Ik meen daarom ook, dat de argumentatie van Firth typisch rationalistisch is. We kunnen niet zeggen: in een crisis-situatie zoekt men een oplossing „in de fantasie” tenzij we aannemen dat deze „fantasie” ook cultureel bepaald is. Men kent in de inheemse culturen immers zelf ook wel degelijk het onderscheid tussen mythen en sprookjes, tussen fantasie en associaties op de traditie gegrond, met gebruikmaking derhalve van „aanknopingspunten voor identificatie.” (Rassers)

Met betrekking tot de studies over acculturatie in het algemeen en deze bewegingen in het bijzonder is zeer terecht de kritische opmerking gemaakt, dat ze overwegend psychologisch van aard zijn en zich in wezen bezig houden met de rol van het individu, en dat verklaringen in sociologische of culturele zin nauwelijks voorkomen. (22, 636) Firth geeft immers zelf ook toe, dat men bij deze bewegingen gebruik maakt van elementen ontleend aan de traditionele overtuiging, en terecht zegt Berndt „the cargo cults must be viewed in its cultural perspective, against the background of indigenous life.” (35, 50)

De Manseren-bewegingen op Biak

Van Hasselt Sr vat zijn commentaar aldus samen: „Er is een diep

ingewortelde, zich bij elke openbaring van een *konoor* sterk uitend volksgeloof aan de terugkeer van hun gewaanden profeet." (126, 1872, 3)

Moskowsky zegt, dat het begrijpelijk is, dat het bij alle mensen diepingewortelde verlangen naar verlossing zich bij de Papoea's – met hun door werkelijke en ingebeelde gevaren omringde leven – heeft geconcentreerd in hun Messiasidee. Tegenover *Neuhaus*, die er „een Bijbels gegeven met een Papoes kleed omhangen” in ziet, houdt hij staande, dat het een cultuurherosverhaal is, dat vóór de komst van de Zending reeds bestond. (246, 327) *Herskovits* komt, op grond van Moskowsky's gegevens, tot de conclusie, dat in perioden van sociale onrust soms nieuwe en bizarre ideeën opkomen als reactieverschijnsel, maar dat sommige ook origineel zijn. (152, 95)

Ten Haaft, die een uitvoerig verslag schreef op grond van onderzoek ter plaatse (120), wijst op de oorsprongsmythe van Manggoendi, het contact met de Zending (waarbij vaak kritiekloos termen en namen uit de Biakse religie werden benut) en het gebruik van inheemse melodieën voor de Bijbelse verhalen, waardoor er sterke associaties bleven bestaan met de mythische sfeer. Volgens hem heeft het Christendom de Biakkers teleurgesteld. In hun verwachting, dat de verkondiging van het Evangelie hetzelfde was als hun *Koréri* – hun staat van geluk dus – voelden ze zich bedrogen. Verder wijst hij terecht op de economische achterstand en een langdurige onmondigheid, die tot reactie aanleiding gaf (H. 1948, 78-79)

Held maakt aannemelijk, dat de Papoea's willen uitgaan van de gegeven levenswerkelijkheid, doch dat ze deze niet kunnen aanvaarden. „Zij blijven geloven dat deze werkelijkheid had behoren te zijn, zoals die eens in de paradijstijd is geweest.” (151, 188) „De bewegingen zijn niet in de moderne tijd ontstaan. Het zijn economisch georiënteerde revivalbewegingen, die geenszins bij toeval aansluiten bij de figuur van de goddelijke bedrieger Uri.” (ibid. 191) „Ze doen zich voor als een kritiek op de bestaande situatie en richten zich evengoed tegen eigen cultuurbezit.” (ibid. 192)

Pos ziet in de bewegingen een soort Monroeleer: „Papua voor de Papua's,” en ook een „heidens reveille.” (275, 500)

Lekahemena (212) noemt ze „Papoes Adventisme.” Deze term en de meeste van zijn gegevens ontleent hij echter aan mijn publicatie van 1940 (vgl. 178) zonder daarvan melding te maken.

De Bruyn's visie bespaken we reeds. Hij zegt: „Dergelijke bewegingen zijn, naar het mij voorkomt, zuiver psychologische reacties op bestaande toestanden, waarbij men dan naar bovennatuurlijke krachten grijpt, hetzij uit eigen godsdienst, hetzij deze versterkt met elementen uit de niet-autochthone religies.” (84, 325)) Ze zijn

volgens deze auteur „meer een zelfbewust cultureel Papoes nationalisme dan een godsdienst.” (ibid.) Hij wijst dan ook de definitie van Cowan af, die de beweging een syncretistisch adventisme noemt. (ibid.)

Van Eechoud meent evenwel, dat men deze „levensgebieden” (het sociale, economische en religieuze) hier niet mag scheiden, „alsof het een gesecculariseerde maatschappij betrof.” „In wezen is het (zo zegt hij) een verzet tegen maatschappelijke veranderingen, die hen in verwarring brengt. Zij streven naar een heilstaat waarin innerlijke conflicten zijn opgelost.” (83, 1952)

Lomme gebruik makend van De Bruyns publicatie, vat diens beweringen aldus samen: „Psychologische Reaktionen der Eingeborenen Kulturen auf die Zivilisation.” (222, 54)

Ook *Van Baal* meent dat er sprake is van een crisisverschijnsel „doordat hun eigen wereld aan betekenis verloor, waarbij hen echter één ding bijbleef n.l. de notie van die wereld en van elke mogelijke wereld als een geheimzinnige wereld, en naar deze wereld zoekt men de sleutel.” (11) Verder noemt hij het een typisch voorbeeld van een gemengd heidens-christelijke beweging, waar een oud-heidense Heilbrengerverwachting de basis vormt voor een overeenkomstige Messiasverwachting. Er is duidelijk verzet tegen de vreemdeling en politieke motieven zijn er met christelijke en heidense vermengd. Het zijn steeds weer ketterse bewegingen: een vermenging van wereldgodsdiensten met oud-heidense elementen. Men vindt ze altijd bij groepen, die om de één of andere reden in hun aspiraties geremd zijn. De „Cargo Cults” zijn een krampachtige poging zich een eigen en betere wereld te veroveren; zij worden gevoed door sterke seculaire verlangens, welke door het religieuze kleed, waarin zij zich hullen, slechts kwalijk verborgen worden. Het zijn kortsluitingsreacties.” (12, 244)

Ten slotte volgt hier de opvatting van *Kijne*, zoals die voorkomt in een niet-uitgegeven lezing.

„Het Koreri-geloof (Koreriverwachting en -beweging) is niet los te maken van het geheel der religie, zoals die uitdrukking is van het besef van nood en van mogelijk heil. Uit mythen en gebruiken blijkt, dat de nood wordt gezien als het uiteenvallen van een oorspronkelijke eenheid in tegengestelde machten. Het ware wezen van de mens, van de gemeenschap en van de gehele wereld is daardoor verloren gegaan. Men ziet alleen van de mens en de gemeenschappen en van de wereld het ene of het tegengestelde aspect, als een masker dat door de ene of andere macht bezeten is. De diepste tegenstelling is die tussen vergankelijk leven en duurzame, doch dode rijkdom, welke tegenstelling correspondeert met die tussen de wereld der levenden en de wereld der doden.

De religie heeft ten opzichte van deze tegengestelde machten

drie „hoofdstukken:” 1. Het zoeken en kennen van het geheim der machten; 2. het binden der machten; 3. het uitzien naar de eenwording der machten, dus ten diepste het één worden van vergankelijk leven en dode duurzaamheid, waarbij het leven de vergankelijkheid verliest en de rijkdom zijn doodsheid verliest, of wel: de weder éénwording van de wereld der levenden en de wereld der doden.

In de mythen, die betrekking hebben op het huwelijk wordt het terugvinden van het oorspronkelijke wezen gesymboliseerd door het afvallen van de slangenhuid van de slang-bruidegom, en in de huwelijksgebruiken wordt op de bruiloft de eenwording gesymboliseerd door het samenkomen van voedsel (leven) en waardegoederen (rijkdom, duurzaamheid) en tevens het in vrede bijeenzijn van de twee partijen.

Het koreri-geloof is het derde hoofdstuk der Biakse religie en is daar onlosmakelijk mee verbonden, in de kern onafhankelijk van invloeden van buiten.”

II. SAMENVATTING

Hoofdst. I Een grote mate van onzekerheid, zelfs ten aanzien van de meest elementaire levenbehoefte, blijkt karakteristiek te zijn voor de Biakse samenleving. Dit is vooral het gevolg van de onvruchtbare bodemgesteldheid en de geografische ligging van de Biakse eilanden, waardoor de onderlinge verbindingen en die met gebieden in de Geelvinkbaai, welke voor de proviandering van vitaal belang zijn, worden bemoeilijkt. De geïsoleerde ligging en de gebrekkige communicatie, vaak alleen via de zeewegen, bedreigd door stormen uit het Westen of Zuid-Oosten, heeft een sterk regionalisme in de hand gewerkt.

De subculturele centra: dialectgroepen, dorpen en clans, stonden dan ook op de voorgrond. Veelvuldige emigraties, contacten met de buitenwereld op de verre rooftochten in de oudste tijd en later op tochten naar Tidore en als reizende smeden, brachten vreemde goederen in het ceremoniële ruilverkeer. Een toenemende mate van prestige werd verbonden aan het verkrijgen van deze voor de samenleving zo vitale waardegoederen.

Huwelijk en groepsvorming werden door offensieve en defensieve motieven en in later jaren door economische factoren bepaald. Standen wisten zich niet te handhaven dank zij het ontbreken van standenendogamie en adoptie van slaven enerzijds en de nadruk op het persoonlijk verworven prestige anderzijds.

Een sterk afhankelijkheidsbesef, veroorzaakt door de objectieve factoren van geografische gesteldheid en ligging, werden gecompenseerd door kennis van magie, de verering der voorouders en de

binding van de hoogste Godheid (het uitspannel of de zon) door een totaalritueel. Groot is voor de Biakker het verschil tussen „de ideale en de feitelijke wereld.” Voor de mythische wezens, daemonden en halfgodengestalten komen de stichters van de eigen clan en de recente voorouders in de plaats, omdat er een neiging bestaat de herovering van het verloren gegane geheim van leven en dood van de voorouders te verwachten. In de mythen krijgen deze zelfs de plaats van de Heer Hemel, teken van hun verminderde afhankelijkheid en toegenomen macht als gevolg van hun kennis van het werkelijke geheim. Alleen in het ritueel verbonden met het Offer aan de Hemel (*Fan Nanggi*) kent de Biakker een eenheid, die over de subculturele grenzen heen reikt. De éénheid van het Biakse volk is derhalve religieus en niet politiek bepaald; ze draagt het karakter van een cultusgemeenschap.

Het Heilstaat-ideaal omvat echter tevens het herstel van de oergemeenschap en een overwinning van de rivaliteitsverhouding.

hfst. 2. In de mythe van Manarmakeri, is een traditionele of werkelijke voorouder de hoofdfiguur. In hem krijgen vele mythische helden gestalte en zijn elementen geconcentreerd die verspreid in de gehele Biakse mythologie voorkomen. Hij is een held, die het geheim van het zielenland heroverde en daardoor de mythische oertijd wist te doen herleven. Hij ontdekte, dat de feitelijke werkelijkheid in wezen slechts de omhulling is van de ideële werkelijkheid, doch hij wist deze omhulling te doorbreken door het geheim daarvan te heroveren. Dit stelde hem in het bezit van de „schatten en het voedsel.” hoofdbestanddelen van het ceremoniële ruilverkeer en voorwaarde voor het functioneren der samenleving. Door deze herovering had een einde kunnen komen aan het zwerven, de verdeeldheid, onzekerheid en de dood, maar noch in de vorming als Oude Man noch in die van de door de vuurdoop vernieuwde jongeling herkende men hem als Heer van de Heilstaat (*Manseren Koréri*). Daarom trok hij weg naar het Westen, echter met de belofte eens te zullen terugkeren.

hfst. 3. Onze kennis van de mythen, waarin over deze wederkomst wordt gesproken, dateert van de eerste aanrakingen met de Biakkers en Noemforen. In dit tijdsperspectief is duidelijk waarneembaar hoe in deze mythen nieuwe elementen werden opgenomen en verwerkt.

hfst. 4. De verscheidenheid in de versies van de hoofdmythe danken hun ontstaan aan subculturele factoren. Integratie van een motief in de Biakse cultuur is n.l. merkbaar uit het feit, dat bepaalde groepen een eigen versie hebben geaccepteerd. Tevens werd

duidelijk, dat er vier mythische centra bestaan als plaatsen, waar zich de gebeurtenissen in de hoofdmythe afspelen. Verwantschap of relatie met de hoofdfiguur, zelfs locale contacten met hem, leidden vaak tot een eigen versie en tot het nemen van het initiatief voor een beweging.

Uit het geheel van mythen blijkt, dat alle elementen waaruit de hoofdmythe is samengesteld in ruime mate in de Biaks-Noemfoorse mythologie voorkomen. Voorbeelden daarvan zijn: 1. De vermomde figuur, aanvaard of afgewezen; 2. contact met de voorouders en het zielenland; 3. de belangrijke functie van de cocospalm; 4. de tochten van West naar Oost en het generatiegewijze optreden; 5. de functie van de maan, de zon en de morgenster; 6. het voorkomen van verschillende dieren in de mythen; 7. de functie van het clanheiligdomein als mythisch machtscentrum en de verplaatsbaarheid daarvan.

De identificatie van het mythische en het geografische Westen bood de mogelijkheid het Westen en alles wat daarmee samenhangt in de mythische sfeer te adopteren en aan een mythische interpretatie te onderwerpen.

hfst. 5. In de adventsnachten met hun georganiseerde climax door middel van geëigende liederen en dansen zagen we, hoe men het doel: contact met de doden en het door imitatieve magie bewerkstelligen van de komst van de *Koréri*, poogt te benaderen. Verschijnselen van massapsychose, kunstmatig bewerkstelligde visioenen, bezetenheid en glossolalie treden daarbij op.

hfst. 6. In het historisch overzicht werden vanaf 1855 37 bewegingen beschreven. Hoewel sommige gegevens zeer summier waren, kon toch ook daarvan een karakteristiek worden gegeven door de kennis van andere bewegingen. In de oudst bekende bewegingen is geen sprake van een reactie op de vreemdelingen, met uitzondering van die van 1855, waarin een verzet tegen de schatting aan Tidore tot uiting komt.

Het blijkt uit het verdere verloop dat niet alleen in de mythen, maar ook in de oproepboodschappen van de voorlopers, vreemdelingen en hun goederen mythisch werden geïnterpreteerd. Ontdekking van het Westen en contact met de blanken, die aanvankelijk voor herleefde voorouders werden aangezien, leidde tot opname van verschillende figuren in de mythen. Gaandeweg verliezen ze echter hun mythologische betekenis. De toenemende uit het Westen afkomstige invloeden roepen psychologische weerstanden op, waarvan de neerslag in de mythen en bewegingen steeds sterker wordt. Bij de bewegingen laten de verschillende mythische machtscentra zich gelden. Verwantschap met de Oude Man, soms zelfs

via de matrilineale lijn, blijkt voor het konoorschap zeer belangrijk te zijn. Hoewel de bewegingen de grenzen van taal en cultuur doorbreken, zijn er ook verschillende gebieden, zelfs van Biakse emigranten die zich afzijdig houden. Dan blijkt de achtergrond en wezenlijke inhoud van de door de emigranten overgenomen cultuur, met de aard van de beweging niet in overeenstemming te zijn.

hfst. 7. De grote beweging van 1938–1943 geeft ten slotte een dergelijke manifestatie in al haar aspecten te zien. Dank zij vele gegevens van informanten-deelnemers was het mogelijk uiteen te zetten hoe intens een beweging beleefd wordt, hoe heteroog de verwachtingen en motieven zijn. Merkwaardig is, dat men zelf dit heterogene onderkent. Onder invloed van politieke motieven kan men aanvankelijk een centralisatie constateren, in een later stadium doet het Biakse regionalisme zich gelden. Assimilatie en gebruikmaking van Christelijke elementen geven de beweging een schijn van syncretisme. Door het opnemen van moderne Westerse goederen en communicatiemiddelen krijgt het economisch aspect in de mythen een sterke nadruk. Met volle kracht komen nu ook de gefrustreerde gevoelens naar boven. Weerzin tegen overheersing en bevoogding in elke vorm voert tot een felle reactie tegen de nog bereikbare vreemdelingen. Gewapend verzet tegen de Japanners leidt tot het dramatische einde.

hfst. 8. Uit het overzicht van de historische factoren, die de bewegingen zouden hebben kunnen beïnvloeden, blijkt, dat in eerste instantie de voorkomende crises ontstaan uit de objectieve feiten, zoals het geografisch milieu, ziekte en dood en dat daarnaast de sociaal-economische factoren (voedsel en goederenruil) van betekenis zijn geweest. Contact met vreemdelingen had hierop aanvankelijk geen invloed. Hoewel onderwerping aan Tidore een ernstige ingreep betekende, is het vermoeden gewettigd dat de onzekere situatie door de zopas genoemde oorzaken vermeerderd met de scherpe rivaliteitsverhouding en het ontbreken van onderlinge veiligheid, meer hebben bijgedragen tot het ontstaan van crises dan de invloed van het verre Tidore. Pas langzamerhand wordt de acculturatie een factor van betekenis. Positieve waardering van de voortbrengselen der Westerse techniek wisselt dan af met een weerzin tegen bevoogding.

Al heeft noch de Zending (sedert 1855) noch het Gouvernement (sedert 1898) door ingrijpende maatregelen de Biakse samenleving in een acute crisis gedreven, toch roepen kunstmatige pogingen tot de invoering van vreemde elementen, ook al worden die begeerd, een innerlijke weerstand op, die algemeen menselijk en dus ook Biaks is. Werkelijk leven betekent in de eerste plaats zich zelf zijn.

III. CONCLUSIES

1. De *Koréri*-bewegingen in de Biaks-Noemfoorse cultuur van het Geelvinkbaai gebied zijn in het algemeen reacties tegen die negatieve aspecten van het leven, waarin „aperte breuk tussen ideale en feitelijke werkelijkheid” (Held) tot uitdrukking komt.

2. De grote mate van onzekerheid, veroorzaakt door de geografische gesteldheid en de ligging der eilanden, hebben telkens crises ten gevolge. Voor het verschijnsel van de dood heeft de Biakker geen verklaring die hem verzoent met het onvermijdelijke. Het zijn de crises van zijn bestaan, de onafwendbaarheid van leed en dood, waarin hij zich de eigen afhankelijkheid pijnlijk bewust wordt en die hem telkens herinneren aan de betrekkelijkheid van zijn kennen en kunnen en van zijn gehele cultuur.

3. Het verzet tegen deze crises ligt in de overtuiging dat het mogelijk is de feitelijke werkelijkheid te doorbreken en te vervangen door de mythische werkelijkheid, wanneer de omhulling waarin de wereld verkeert kan worden afgeworpen en daarmee de *Koréri* (heilstaat) wordt bereikt.

4. De komst van deze *Koréri* hangt ten nauwste samen met de figuur van Manseren Manggoendi, die in zijn eigen persoon de belichaming van die „doorbraakmogelijkheid” was. Manggoendi werd daarom uitgerust met alle eigenschappen van de mythische wezens. De mythische helden uit het verleden gaan schuil achter deze voorouderfiguur. Als mens herovert hij het verloren gegane geheim. Door de absolute band tussen Manggoendi en de *Koréri*, kan men hem als een middelaarsfiguur beschouwen. De *Koréri*-bewegingen zijn dan ook Messiaanse bewegingen. Ze hebben een totalitair karakter, daar ze gefundeerd zijn in de mythologie en de totale ommekeer van de feitelijke werkelijkheid beogen.

Alle aspecten van de cultuur zijn er daarom bij betrokken.

5. We zagen, dat de bewegingen hun ontstaan danken aan de overtuiging, dat het mogelijk is de breuk tussen feitelijke en ideële werkelijkheid te herstellen. Ze richtten zich dan ook aanvankelijk tegen ziekte en dood en later tegen allerlei omstandigheden, die het bestaan van die breuk demonstreerden of waardoor de afhankelijkheid van de mens een bijzondere nadruk kreeg.

6. De bewegingen hebben een zuiver Biaks karakter. Geen enkel element behoefde van buiten overgenomen te worden om ze die vorm te geven, die ze sedert de negentig jaar waarin men ze kon observeren, hebben vertoond. Ze passen volkomen in de sfeer van de mythologie en geven slechts in gematigde vorm weer, wat daar in alle uitbundigheid als een mogelijkheid tot herstel van de

mythische oertijd wordt aangeduid. Vanuit deze vergelijking kan men zelfs constateren, dat men zich in de bewegingen beperkingen heeft opgelegd, waarschijnlijk voortkomende uit het besef van de principiële tegenstelling tussen de mythische oertijd van de goddelijke wezens en mythische voorouders én de feitelijke werkelijkheid, waarin men nog verkeert; vooral echter door het gevaar dat men verbonden weet aan anticipatie, het eigenmachtig verleggen van de grenzen, omdat de doorbraak van de *Koréri* het karakter van genade niet mag verliezen.

7. Het zogenaamde syncretistische karakter van de bewegingen is slechts van secundaire betekenis. Niet de aan het Christendom ontleende elementen bepalen het karakter van de bewegingen, slechts de vorm van deze elementen leidde tot overname, daar ze uit mythisch oogpunt beschouwd – „aanknopingspunten voor identificatie” (Rassers) boden.

8. Het onderwerpen van nieuwe cultuurelementen aan een mythische interpretatie – meestal toegeschreven aan lichtgelovigheid, „wilde fantasie,” „imaginary satisfaction,” etc. heeft geen psychologische, maar een culturele verklaring van node. Dit ligt n.l. volkomen consequent in de lijn van het karakter der mythe, zoals reeds Prof. De Josselin de Jong dat aangaf: „De mythe schraagt en stabiliseert de hele wereldbeschouwing en moet rekenschap geven van alles wat dit leven brengen kan, dus ook van recente gebeurtenissen en moderne toestanden. Inderdaad blijkt de archaische mythe het vermogen te bezitten, dit alles in zich op te nemen en te verwerken.” (173, 13) In deze zin werden ook de mythen uitgebouwd rondom de hoofdfiguur en in de *Koréri*-verwachtingen, zoals het historisch overzicht aantoont. Het selectieve karakter van de overname wordt bepaald door datgene wat van vitaal belang wordt geacht voor de gemeenschap overeenkomstig haar eigen maatstaven. (172, 168)

9. Het is derhalve onjuist, datgene wat men „nieuwe en bizarre ideeën” heeft genoemd (152, 95) of als tragische ontsporing of een kortsluitingsreactie heeft opgevat, te zien als een uiting van „primitieve mentaliteit.” Dit hangt veel meer samen met wat Van Baal in ander verband „mentalité religieuse” (6, 27) heeft genoemd. Het is niet in de eerste plaats psychologisch, maar cultureel bepaald.

10. De positie van de voorloper (*konoor*) kwam vaak op natuurlijke wijze voort, vooral bij de Noemforen – uit de functie van medicijnman (*mon*), die o.a. zijn taak vond in de strijd tegen ziekte en dood. Toch was dit *mons*chap geen voorwaarde voor het *konoor*-schap. Ook was dit laatste niet gebonden aan een sociale status, noch aan een bepaalde leeftijdsklasse. Daar er immer visioenen

mee gepaard gingen, waren personen met een labiel psychisch evenwicht daarvoor bijzonder gepredisponeerd. Wél verwachtte men de *konoors* voornamelijk uit de met Manggoendi verwante groepen, die zich in de loop der jaren over geheel Biak en de emigratiegebieden hadden verspreid. Het waren geen Profetenfiguren, die van de norm afwijkende vernieuwingen invoerden. Sommigen werden tegen wil en dank meegesleept in een beweging, ontketend door de traditionele associaties waartoe hun eigen visioenen aanleiding hadden gegeven.

Geen enkele *konoor* werd echter voetstoots geloofd; expedities kwamen op zijn boodschap van alle kanten, maar in de eerste plaats om de waarheid van zijn boodschap te onderzoeken.

11. De vaak reactionaire en antithetische houding tegenover de vreemdelingen was geen oorspronkelijk kenmerk van de bewegingen. Later kwam deze reactie wel tot uiting doch dit ligt aan het feit, dat zij aanvankelijk in de mythische sfeer werden opgenomen als helden (Woelders, Bink, Van Balen, Feuilletau de Bruyn) doch daarna hun plaats kregen in de profane sfeer. De wijze waarop Zending en Gouvernement zich teweestelden tegen de bewegingen, voerde tot een negatieve reactie tegen hen bij elke volgende beweging.

12. Tegelijk met deze instelling tegenover de vreemdelingen en hun toenemende invloed in het acculturatieproces, ging men ook ageren tegen de moraal van het — weliswaar aanvaarde — Christendom, het Westersche intellectualisme en de politieke overheersing, omdat dit alles deel ging uitmaken van die machten die het afhankelijkheidsbesef accentueerden.

13. Nationalistische aspiraties deden hun intrede in de bewegingen, toen meer ontwikkelden de *Koréri*-verwachtingen gebruikten om hun rationele opvattingen via een mythische interpretatie ingang te doen vinden. In beginsel laat het *Koréri*-ideaal deze verbinding niet toe, doch het verzet tegen de vreemdelingen had reeds een zo grote betekenis gekregen, dat het een onderdeel werd van de heilstaatverwachtingen.

14. De toenemende omvang van de bewegingen werd slechts indirect beïnvloed door groeiende acculturatie. De vroegere passiviteit, tijdens de adventsnachten vereist, sloeg om in een actieve houding door het besef, dat men zelf de komst van de *Koréri* kon bespoedigen door de weerstanden daartegen — die er nu waren — uit de weg te ruimen.

15. Het psychische effect van de emotionele bevrediging, dat de Biakker vindt in massale bijeenkomsten, nachtelijke dansen etc.

— eigenlijk behorend tot de secundaire factoren — kreeg voor velen zo grote waarde, dat het beoogde rituele doel daarachter schuil ging.

16. De Messiasbewegingen op Biak dragen een uiterst heteroog en gecompliceerd karakter. Men kan niet spreken van een geïntegreerd, vastomlijnd gedragspatroon. Wel is steeds een vaste kern — die van primaire betekenis is — aanwezig, doch naar de periferie kunnen secundaire oogmerken en aspiraties voor — soms van een seculair gehalte, soms scherp omschreven — maar veelal vaag emotioneel van karakter. Zo kan men de volgende trekken onderkennen, die voor de ene groep van primaire, voor een andere van secundaire betekenis zijn:

- a. het echte *Koréri*-geloof. Hier valt de nadruk op de terugkeer der doden, apocalyptische verwachtingen, de verjonging van aarde en mensheid, een nieuwe gemeenschap van universeel gehalte;
- b. een sterk regionalisme, dat in hoge mate exclusief is;
- c. het revivalisme. Men verwacht de terugkeer en de herleving van de oude cultuur; gevolg hiervan is een afwijzende houding t.o.v. al het vreemde en de vreemdeling;
- d. een annexatie van alle vreemde elementen, waarmede samen gaat een geforceerde herintegratie. De vreemdelingen worden — voorzover zij de aspiraties van de bevolking niet belemmeren — volledig opgenomen. Hun zielen openbaren zich tijdens extase en glossolalie door Biakse media;
- e. sterk economisch bepaalde toekomstverwachtingen. Al datgene wat in economisch opzicht zal veranderen heeft de grootste aandacht, hetgeen gepaard kan gaan met een uiterst radicale en negatieve houding tegenover het eigen cultuurbezit;
- f. overname van westerse organisatie vormen uit rationele overwegingen; echter ook navolging, op imitatieve magie berustend;
- g. het verwerpen van alle voortbrengselen van de moderne cultuur, het verbieden van het eten van varkens, laboe en bepaalde vissen, uit de overweging dat men alles moet nalaten wat Manggoendi destijds tot zijn vertrek heeft bewogen;
- h. vreemdelingenhaat, vooral gericht tegen de Ambéri's en onderwijzers omdat deze in de Japanse tijd nog aanwezig waren; maar in wezen een verzet tegen alle vreemdelingen;
- i. het interpreteren van de Bijbel naar eigen mythologie, daarnaast pogingen te bewijzen dat de Bijbel niet in strijd is met het *Koréri*-ideaal.

17. Al deze elementen kwamen gelijktijdig voor. Ze zijn derhalve niet als evolutionistische stadia te beschouwen, waarbij het

volgende het voorgaande uitsluit, maar als een voortdurende uitbouw volgens de consequenties van de mythische oriëntering. Men moet ze opvatten als een positieve uiting van de eigen cultuur en als zodanig dragen ze bij tot versterking van het gevoel van zelfbewustzijn in tijden van toenemende acculturatie. Gewelddadig optreden heeft daarom ook een averechtse uitwerking. De bewegingen zullen slechts voorkomen kunnen worden door een nieuwe ideologische grondslag enerzijds en een rationeler inzicht anderzijds, waardoor men een beter begrip krijgt van 's mensen kennen en kunnen. Dit inzicht zal moeten groeien, het kan niet opgelegd worden. Bij het propageren van nieuwe denkbeelden en plannen zal rekening gehouden moeten worden met de bestaande klankbodem, waarop drastische vernieuwingen niet voor verwezenlijking vatbaar zijn. Het tempo van ontwikkeling en aanpassing wordt niet bepaald door een geforceerde druk van buiten, maar door de mate waarin de bevolking dit innerlijk zelf kan verwerken.

SUMMARY

Due to the infertility of the soil and the geographical position of the Biaks islands, which makes communication difficult — both among them and with those islands in the Geelvink Bay necessary for the obtaining of food — a large degree of insecurity appears to be characteristic of Biak society. The isolated position and the poor communications, often only along seaways endangered by gales from the West or from the South-east, facilitated the development of a strong regionalism. The sub-cultural centres; the dialectgroups, villages and clans predominated. Frequent emigrations, contacts with the outer world on their distant raids in earlier times and later during their voyages to Tidore and as travelling blacksmiths, introduced foreign goods into the ceremonial barter. An increasing amount of prestige became attached to the acquisition of these valuables, which were of such vital importance to the community. Marriages and the formation of groups were determined by offensive and defensive motives, and in later years by economic factors. Social classes could not maintain themselves due to the absence of class endogamy and the adoption of slaves on the one hand and to the emphasis laid on personally gained prestige (achieved status versus ascribed status) on the other.

A strong feeling of dependency, caused by the adverse natural environment, was compensated for by the knowledge of magic spells, ancestorworship and a total ritual connected with their Supreme Being (The Sky (Firmament) or the Sun). There is a great difference for the Biak people between the „real” and the „ideal” world.

The founders of clans and recent ancestors take the place of the mythical demons and demi-gods because there is a tendency to attribute the recovery of the secret of life and death to the ancestors. They even allow them to replace the Supreme Being (Manseren Nanggi) in the myths as a sign of their reduced dependency resulting from their knowledge of the secret, which is a condition of real power.

Only in the ritual connected with the offering to Heaven (Fan Nanggi) does the Biak tribe acquire a unity which transcends the sub-cultural borders. The unity of the Biak people is therefore determined by religion and not by politics and bears the character of a ritual community. The Utopian ideal, however, aims at the restoration of the original community and the suppression of rivalry.

2. In the principal myth of Manarmakeri a traditional or a real ancestor appears in whom many mythical heroes are embodied.

That which appears scattered everywhere in the whole mytho-

logy of Biak is concentrated in him. He appears in the disguise of an Old Man. He is a hero with a genealogy who recaptured the secret of the land of the dead and was thereby enabled to revive the mythical primaevial time. He finds out that the true nature of things is hidden but by recovering the secret he succeeds in discovering it. This puts him in possession of the „treasures and the food” the principal elements of the ceremonial barter and of the functioning of the community. By this reconquest he could have put an end to roaming, dissension, insecurity and death, but neither in the disguise of the Old Man nor in that of a youth rejuvenated by the baptism of fire is he recognized as the Lord of the Utopia (Koréri). Therefore he departed Westward, after having promised, however, that one day he would return.

3. The myths in which a return is told date back to the first contacts with the Noemfoor en Biak people. The time perspective can be clearly observed and shows in which way these myths were enlarged with new elements.

4. The various versions of the principal myth owe their origin to subcultural factors, because the integration of a new element can be recognized by the degree in which each sub-cultural group has introduced the new elements in its own versions. Four principal centres for the myths were found in each of which the events of the principal myth are said to have taken place. It also appeared that relationship to or even local connection with the principal figure were motive for having a particular version of the principal myth and for taking the initiative in starting a movement.

5. All the elements which form the principal myth are frequently found in the Biak-Noemfoor mythology to wit:

1. The disguised figure, accepted or rejected.
2. The contact with the ancestors and the „land of the dead”.
3. The important function of the coconutpalm.
4. The voyages from the West to the East en the grouping into generations.
5. The function of the moon, the sun and the morning star.
6. Various animals which appear in the myths.
7. The acts of creation by the principal figures.
8. The function of the clan sanctuary as a center of mythical power and the movability thereof. The identification of the mythical and the geographical West created the possibility to transport the West and everything which is connected with it into the mythical sphere and to subject it to a mythical interpretation.

6. In the nights preceding the expected return of their Messiah instructions were given as to just how contact with the dead and the return of the Koréri could be brought about. This was to be achieved by reaching an organized climax by the performance of appropriate songs and dances and by the use of imitative magic. Mass-psychosis, artificially achieved visions, obsession and glosolaly are attending phenomena.

7. In the historical survey of the movements-dating back to 1855-37 movements were described. Even though the data for some of the movements were extremely brief their character could be made out by analogy with other movements.

Except for the one of 1855, in which resistance against the payment of tribute to Tidore (which dominated the Northwestern part of New Guinea) is apparent, there is no reaction to foreigners in the earliest movements. It is apparent from the further course of events that not only in the myths but also in the proclamations of the forerunners of the movements foreigners and their goods were interpreted in a mythical way. The discovery of the West and contact with Europeans, who at first were regarded as ancestors returned to life, led to the introduction of various foreigners in the myths. Gradually, however, a de-mythologization took place and the increasing acculturation gave rise to mental resistance, the results of which are becoming increasingly apparent in the myths and the movements. Kinship, sometimes even via the matrilineal line, with the Old Man appears to be very important to the function of a *konoor* (the herald of the returning Messiah).

There are various territories, even some peopled by Biak emigrants, which keep aloof from them though the movements transcend the cultural and linguistic frontiers. The determining factor here appeared to be the cultural background of the culture adopted by the emigrants.

8. The big movement of 1938-1943 shows a movements in all its aspects. Data received from informants who participated in it made it possible to explain how intensively a movement is experienced, how heterogeneous the expectations and motives are and even that this difference is realized by the participants themselves.

At first a centralization took place, principally influenced by political motives; later on the Biak regionalism asserts itself.

Assimilation and the use of Christian elements gave the movements an appearance of syncretism. The use of modern economic products and means of communication, along with the craving for European goods, laid a stress on the economic aspect. The frustrated feelings now came with full force to the surface. Resistance

against suppression and tutelage in every form ventilated itself now in vehement criticism against foreigners (ambéris) yet in reach and they were treated accordingly. Revolt against the Japanese forces led to the dramatic end.

9. In a survey of the historical factors which could have influenced the movements it is evident that in the first place the crises arose from objective data: the geographic environment, sickness and death, but along with them the socio-economic factors of food and ceremonial barter. At first contact with foreigners did not affect the movements. Even though submission to Tidore meant a serious interference the supposition is justified that the insecure situation brought about by the above-mentioned causes, aggravated by acute rivalry and the lack of internal security among the Biak people, contributed more to the origin of crises than the influence of far-away Tidore.

Then the acculturation process gradually starts. A positive appreciation of the achievements of Western technique is accompanied by an opposition to tutelage. Even though neither the Protestant Mission (est. 1855) nor the Gouvernement (est. 1898) gave rise to an acute crisis in the Biak community by resorting to drastic measures artificial efforts to introduce foreign elements (even if desired) naturally aroused resistance.

To live truly means in the first place to be able to be one's self.

Conclusion

1. The *Koréri* movements in the Biak-Noemfoor group of the Geelvink Bay culture area are in general reactions against the negative aspects of live wherein the „manifest rupture between ideal and actual reality” (Held) expresses itself.

2. The high degree of insecurity, due to the geographic character and the position of the islands has often been the cause of many crises. The Biak people have no explanation for the phenomenon of death through which they can reconcile themselves with the unavoidable. The crises of their existence (the inevitability of sorrow and death) which make them painfully aware of their dependency constantly remind them of the relativity of their knowledge and ability and even of their whole culture.

3. Resistance to these crises is founded in the conviction of the possibility of breaking through the actual to the mythical reality and thus bringing the *Koréri* (Utopia) to this world.

4. The coming of the *Koréri* is closely connected with the figure of Manseren Manggoendi who embodied in his person the possi-

bility of its attainment. This ancestor figure, who as a human being recovered the lost secret, combined in himself all the characteristics of the mythical heroes of the past. Because of the absolute bond between Manggoendi and the *Koréri* he may be considered as a mediator. The *Koréri* movements are consequently messianic movements. The movements have a totalitarian character because they are founded in the mythology calling for the complete reversal of the actual reality in which all aspects of culture are involved.

5. The movements, being founded on the conviction of the possible bridging of the gap between the actual and the ideal reality, direct themselves against any situation in which the dependence of the human being and this gap are demonstrated.

At first the movements were directed against sickness and death, as is apparent from historical survey, and further against everything which entered their range of vision which accentuated the negative and dependent character of mankind.

6. The movements have a genuine Biak character. There was no need for the movement to adopt a single foreign element to give them the form which they have displayed in the ninety years during which they have been observed.

They fit exactly into the mythological sphere and only render in a moderated form that which is described in exuberant detail in the myths as a method of recovering the mythical *primaeval* time. The comparison of the two shows that in these movements the people have placed certain restrictions on themselves, probably arising from a conception of the fundamental opposition between mythical *primaeval* time and the real world in which they themselves still live. It is also particularly due, however, to the danger one knows to be connected with an arbitrary removal of boundaries, as the return of the *Koréri* cannot be allowed to lose the character of mercy.

7. The so called syncretic character of the movements is only of secondary importance. The character of the movements is not determined by the elements derived from Christianity, but rather the reverse is true; the form of these borrowed elements led to their adoption as they offered „points of contact for identification” (Rassers) in the mythical sphere.

8. The reason why the new culture elements were subjected to a mythical interpretation, a fact which is generally ascribed to credulity, unlimited phantasy or imaginary projection and satisfaction, is really not psychologically but culturally determined.

This is perfectly in line with the character of myth as already indicated by Prof. de Josselin de Jong: „Myth supports and stabilizes

the philosophy of life and must account for everything which this life may offer, thus also for recent happenings and modern conditions. Archaic myth really appears to possess the ability to absorb and assimilate all of this". (173, 13)

As the historical survey shows the Biak myths were expanded in this sense around the principal figure and the Koréri expectations. The selective character of the adoption of foreign goods and ideas is determined by that which, according to the standards of the community, is considered of vital importance. (172, 168)

9. Consequently it is a misconception to ascribe that which has been called „new and bizarre ideas" ((152, 95) or has been considered as a tragic derailment or as „short circuit reactions" (12, 244) to „primitive mentality". This is much more due to what has been called by Van Baal in another connection „mentalité religieuse" (6, 27) and consequently is in the first instance culturally and not psychologically determined.

10. The position of the forerunner (*Konoor*) was often a natural extension of the function of the medicine-man or shaman (*mon*) who in his struggle against sickness and death was the obvious choice for it. Yet the function of „*mon*" was not a condition for the *konoor* function. Nor was the latter connected with a particular social status or a definite age-group. Because the receiving of visions was associated with it persons with an unstable psychological equilibrium were particularly predisposed for this function. The *konoors* were expected, however, in the first place to emerge from the groups which are related to Manggoendi, and which in the course of years had become scattered over the whole of Biak and their emigrant areas. They certainly were no Prophet figures who introduced innovations which deviated from the cultural norms. Some of them were taken up in spite of themselves in a movement unchained by the traditional associations awakened by their own visions. However, no *konoor* was believed straightaway. Expeditions came from everywhere to determine the truth of his message.

11. The reaction and antipathetic attitude towards the foreigners was not an original feature of the movements. That later on this reaction arose was caused by the fact that the initial adoption of the white strangers into their mythical sphere (through which they were taken up into the gallery of mythical heroes) due to their own attitude made room for degradation into the profane sphere.

The positive reaction, therefore, changed into a negative one because of the way in which the Protestant Mission and the Government reacted to the movements. The reaction experienced

during one movement determined the negative character of the next one.

12. Together with the negative reaction against the foreigners and their increasing influence during the acculturation period came a reaction to the morals of Christianity as professed by them, Western intellectualism and political domination, because all of this became part of those powers which accentuated their feeling of dependence.

13. Nationalistic aspirations commenced to become a part of the movements when more educated people started to use the *Koréri* expectations for the purpose of finding acceptance, via a mythical interpretation, for their rational ideas.

In principle the *Koréri* ideal does not allow this association but in practice opposition against the foreigners had already found a place on the list of expectations connected with the *Kórerí*.

14. The increasing extent of the movements was only indirectly influenced by the growing acculturation. The former passivity required during the nights of advent changed into an active attitude when it was realised that they could hasten the return of the *Koréri* by conquering resistance.

15. The psychological effect of emotional satisfaction which for the Biak people lies in the mass-meetings, the night-dancing etc, which actually belongs to the secondary factors, acquired primary importance for many and came to dominate the official ritual effect which had been intended.

16. The messianic movements in Biak have an extremely heterogeneous and complex character. It is impossible to speak of an integrated, clear-cut behaviour pattern. A fixed nucleus does exist which is of primary importance, but towards the periphery secondary intentions and aspirations are to be found. These are sometimes of a secular character, sometimes precisely defined but more often of a vague and emotional nature. The following traits were regarded by some groups as of primary and by the other of secondary importance.

- a. The real *Koréri*-belief, with stress on the return of the dead, apocalyptic phenomena, the rejuvenation of the earth and mankind and a new community of a universal character.
- b. Strong regionalism and chauvinism of an exclusive character.
- c. Revivalism, with stress on the restoration and the revival of the old culture, along with a negative attitude with regard to all foreigners and everything foreign.

- d. Assimilation of all foreign elements, bearing the character of forced reintegration during which the strangers so far as they do not hamper the aspirations of the domestic population, are fully absorbed. The souls of the foreigners reveal themselves through the Biak media during extasy glossolaly.
- e. Strong economical expectations of the future in which stress is laid on that which will change in the economic aspect. In this sector belong the so-called „Cargo Cult traits.” This can be attended by an extremely radical and negative attitude with regard to their own cultural possessions.
- f. Adoption of Western forms of organisation on rational grounds as well as based on imitative magic.
- g. Extreme rejection of the products of modern culture, of the eating of pigs, laboe and certain kinds of fish, in the conviction that one should avoid everything which once caused the Manggoendi to depart.
- h. The turning against foreigners (called *ambéri*: i.c. Indonesians) and teachers, but really containing an opposition to all foreigners.
- i. The drawing into their own mythical sphere of the contents of the Bible along with efforts to prove that the Bible is not in conflict with the *Koréri* ideal.

17. All these elements appeared simultaneously and are therefore not to be considered as evolutionary stadia in which the following stage excludes the preceding, but as a continuous extension according to the consequences of the mythical orientation of their culture.

The messianic movements are to be considered as a positive expression of their own culture and contribute to the intensification of their selfconsciousness in times of stress and acculturation.

That is why violent suppression always has an adverse result. The movements can only be prevented on the one hand by a new ideological basis and on the other by a more rational understanding, by which the real limits of mankind's knowledge and ability can be known. This understanding must grow; it cannot be superimposed. Propaganda and plans for renovation will have to take account of the existing cultural background and not be too drastic; otherwise they run the risk of being purely utopian. The tempo of the development and adjustment must not be superimposed by pressure from the outside but must be set by the degree to which the Biak people themselves can maintain the process.

APPENDIX

Verwante bewegingen in het overige deel van Westelijk Nieuw Guinea

De heilstaatgedachte, zoals die in de Koréri-bewegingen van Biak-Noemfoor tot uiting kwam, past ook in de structuur van de overige Nieuw-Guinea-culturen. In de Noordelijke kustgebieden vertoont de mythologie vaak een treffende overeenkomst met die van Biak. In deze streken komen dan ook Koréri-achtige bewegingen voor, doch niet alleen daar, zoals uit het volgende zal blijken. In de meeste gevallen zijn de beschikbare gegevens bepaald onvoldoende voor een goed begrip. Een uitvoerige bespreking valt buiten het kader van deze studie. Het is hier slechts de bedoeling die bewegingen te signaleren met een zo volledig mogelijke opgave van de bronnen om een eventuele verdere bestudering te vergemakkelijken.

1. 1925. *De beweging van „de witte mens” in Nimboran.* In het dorp Genjem verwachtte men een lange tijd van absolute duisternis gevolgd door de komst van „de witte mens.” Bij diens komst zou de aarde splijten en de Nimboranvlakte worden overstroomd. De mensen vroegen daarom naar petroleum, verzamelden voedsel en bouwden hutten op heuvels. De schatten (waardegoederen) zouden uit de onderwereld komen. Men meende ook, dat de zendingen hun geld etc. ontvingen uit een spleet, die ten gevolge van een aardbeving merkwaardig genoeg precies onder het huis van Zending Bijkerk doorliep. Schatten, onderwereld, zielenland, eeuwig leven en slangen zijn begrippen die hier bij elkaar behoren. Waardegoederen hebben een bijzondere betekenis, ze werden rondom zieken geplaatst om hen te genezen.

2. 1928. *De Pamai-bewegingen rondom het Sentani-meer.* Pamai, afkomstig van Ormoe, trad op in een voor de inheemse cultuur critieke situatie. Op bevel van het gouvernement werden n.l. in 1925 de „geestenhuisen” aan het Sentani-meer verbrand, terwijl in die tijd tevens de belasting en herendienst werden ingevoerd. Pamai kreeg visioenen en boodschappen. Door zijn toedoen hielden de Sentaniërs „grote opruiming” en vroegen om onderwijs. Toen de bewoners van Gerissi, achter het meer woonachtig, weigerden herendiensten te verrichten greep het Gouvernement in. Ook de Zending had toen reeds bezwaar gemaakt tegen het optreden van Pamai, omdat hij zich liet „betalen” voor zijn optreden. Hij zelf en zijn aanhangers beschouwden het als geschenken, die men hem gaf voor zijn moeite. De beweging van Pamai was een duidelijke poging tot geforceerde herintegratie op mythologische en tevens Bijbelse

grondslag. (160, 213; 80, 27; 184, 137; Brief van Bijkerk 5/2/29; Schneider: Miss. Blatt Barmen 1929, 535; Memorie van Overgave, Hollandia, 1930).

3. 1928. *Daran-beweging in West Nieuw Guinea*. De stichter was afkomstig uit Degèn achter in de Pajeti-baai. Hij had contact met de „geesten” door zich te baden in een „heilige” poel. Toen hij na door twee witte slangen te zijn gebeten niet stierf, waande hij zich onkwetsbaar. Zijn leer was gegrond op de mythische voorstellingen verbonden met het zielenland en behelsde apocalyptische bestanddelen, die de totale omkeer van de huidige verhoudingen inhielden. Later vermengde hij zijn boodschappen met Islamitische en Christelijke elementen en verzette zich tegen de benoeming van een Radja aldaar. (309, aangevuld met mondelinge gegevens)

4. 1935. *De Damo-beweging in Gerissi (achter Sentani)* vertoont overeenkomst met de beweging in Nimboran en de latere Kesjèp-beroeringen. Contact met het zielenland, herovering van de „schatten” en het door de Hollanders verzwegen geheim stonden op de voorgrond. Damo toonde „brieven” uit het zielenland: belastingkwitanties en een catalogus van Schneider, de Zendeling van Genjem. Hoewel het Gouvernement last gaf zijn huis te verbranden behield hij zijn aanhang. Pas nadat hij een grote beenwond kreeg en dus „kwetsbaar” bleek, verliet de beweging. Men meende dat het schoonmaken van de graven, door Schneider aanbevolen uit piëteit, de doden zou doen opstaan. (302)

5. 1940–44. *De Simson-bewegingen in Tanah Merah (Oost Nw. Guinea)*. Op de bestaande mythologische basis, aangevuld met verhalen van een kolonist, die volgens sommigen een aanhanger van het Spiritisme, volgens anderen een Adventist was, bouwde Simson zijn leer op die „agama koeboer,” „godsdienst van de graven” werd genoemd. Simson wilde het onrecht dat de Blanken (hun opgestane voorouders) hun aandeden door alle goederen, die ze via een ondergrondse zeeweg uit het Cycloopegebergte ontvingen en voor zich hielden, weer herstellen. Zijn leer maakte duidelijk, dat het Evangelie verminkt was en dat de Hollanders voor hun hebzucht waren gestraft met bezetting door de Duitsers. Hogerwaard —die een uitstekend overzicht van de beweging gaf — stelde vast, dat deelname onafhankelijk was van de bestaande sociale groeperingen. Simson werd in 1944 door de Japanners onthoofd. In dit kustgebied bestond volgens Bijkerk de verwachting dat de „witte zoon” die naar het Westen was getrokken door een grote vis zou worden teruggebracht om hier overvloed te brengen. Deze beweging vertoont sterke Koréritrekken. (158; 312; 237)

8. *Beweging te Martewar (ten Westen van Sarmi)*. De leider, die zich uitgaf voor „vorst der duivelen” en „vorst des levens” bewoog zijn aanhangers een loods te bouwen om de komende „schatten” te bergen, die met een boot zouden arriveren. Zijn aanhangers werden gevangen genomen, maar hijzelf wist te ontkomen. (Werkman in P. 1931 en voor de mythologische achtergrond: 156)

7. 1947. *Sarmi*. „Spreken in vele talen.” Merkwaardige verschijnselen, die overeenkomst vertoonden met bepaalde aspecten van de Simson-beweging kwamen hier voor. Contact met de doden, via de graven en kunstmatig opgewekte extase (door het drinken van zelfbereide medicijn waarin afschraapsel van mensenbeenderen zou zijn vermengd) gaf aanleiding tot een vorm van bezetenheid, waarbij glossolalie optrad. Invloed vanuit Tanah Merah, de streek waaruit Simson afkomstig was en Wéwak (Austr. Nw. Guinea) speelde hier ook een rol. (237)

8. 1948. „*Manseren-beweging*” in *Wasirew afd. Manokwari*. Twee vrouwen blijken de leidsters te zijn geweest van wat in het verslag een „manseren”beweging werd genoemd. Er werden apocalyptische verschijnselen met een praktisch doel verwacht: de bergen zullen vlak worden, zodat auto's van Manokwari Wasirew zullen kunnen bereiken. (Dagboek Contr. Manokwari 5, 8, 1948)

9. 1950. *Agama Sjariwari in Kwatisori (Wandammen)*. De leider beweerde contact met het zielenland te hebben gehad, waarvan hij een kaart tekende. Hij voorspelde apocalyptische gebeurtenissen en bracht een half mythische, half Bijbelse leer. (Van Arkel. Jaarversl. 1950)

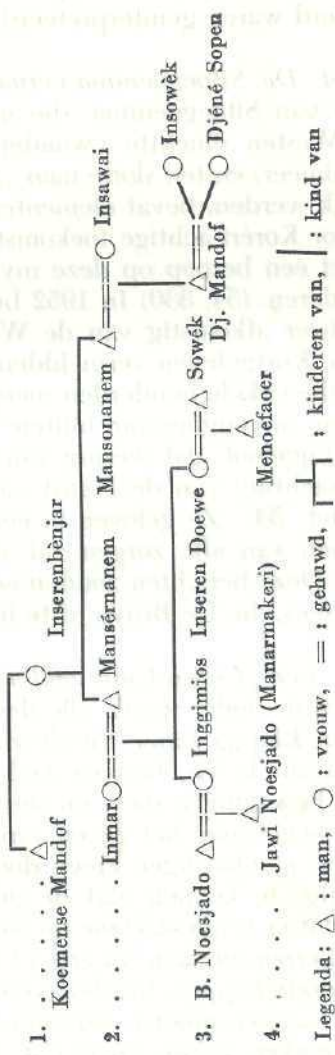
10. 1948—52. *De Kesjèp-bewegingen in Nimboran*. Kabel, die er een bijzondere studie van maakte (175), constateerde gedurende zijn verblijf van 1948—1952 aldaar vier van deze bewegingen. Volgens hem is „Kesjèp” de geest, die zich door trance-verschijnselen openbaart. (175, 114) Van Baal meent dat men de trance-verschijnselen zelf „kasièp” noemt. (8, 13 v. h. stencil) De mythologische achtergrond is echter onmiskenbaar. Dit blijkt niet alleen uit datgene wat werd opgemerkt onder 1 en 4 van dit overzicht, waar sprake is van oude verwachtingen verbonden met de terugkeer van „de witte man” en „de geest wiens naam men niet kent,” doch waarschijnlijk ook met „Bapa jang tiada dikenal,” de verwekker van de grote zondvloed, (Teutscher, teksten no. 1) In de laatste tijd werden deze gegevens aangevuld met moderne elementen. Evenals bij de Koréri-bewegingen komen er reactionaire trekken in naar voren, die soms een politieke tint hebben. (88; 9; 175; 105; Kouwenhoven: Dagboek Jan. 1952 Nimboran)

11. 1952. *Geestes-beweging in Ormoe.* (zie ook pag. 207) Deze beweging telde slechts weinig aanhangers en richtte zich feitelijk tegen de Christelijke huwelijksmoraal, waarbij de leiders zich niet alleen beriepen op „het oude,” maar hun opvattingen rationaliseerden door een nieuwe uitleg aan de Bijbelse termen te geven, die volgens hen verkeerd waren geïnterpreteerd. (gegevens Kabel)

12. 1952 en 1954. *De Sitoegoemina-verwachtingen a.d. Wisselmeren.* De mythe van Sitoegoemina, die met een gestolen kauri schelp naar het Westen vluchtte, wonderdaden verrichtte (ze „schiep” het Paniaimeer) en ten slotte naar „Soerabaja” ging, waardoor allen daar rijk werden, bevat elementen die als uitgangspunt kunnen dienen voor Koréri-achtige toekomstverwachtingen. Reeds De Bruyn kon met een beroep op deze mythe in de oorlogsjaren zijn troep provianderen. (54, 330) In 1952 beweerde een geestelijk gestoorde onderwijzer afkomstig van de Wisselmeren, dat hij de teruggekeerde was. Kortgeleden vermeldden enkele persberichten, dat er een „clan,” die enkele honderden mensen omvat, zich verzet tegen elke vorm van inmenging van buiten.” Het verzet berust op een soort Oosters bijgeloof, dat wering van elke vreemde invloed voorschrijft in afwachting van de komst van een „Verlosser” (N. Leidse Cour. 12 Oct. '54) „Ze geloven in een Messias-achtige verschijning, welke hen van alle zorgen zal verlossen.” (N. Haagse Cour. 8 Oct. 1954) Deze berichten zouden een bevestiging kunnen inhouden van de vrees, die De Bruyn uitte in 1948. (54, 330)

13. 1946 en 1953. *Een „Cargo Cult” onder de Moejoe's van Zuid Nw. Guina.* Behalve de leider waren alle deelnemers R. Katholiek. Het dorpshoofd van Klappa Lima, die de zaak organiseerde blijkt enige jaren in Australisch Nw. Guinea werkzaam te zijn geweest. Daar zijn n.l. deze bewegingen met een sterke economische inslag zeer frequent. Het begon met het geven van seances voor ingewijden, waar de leider openbaringen kreeg door visioenen. Hierdoor gaf „God Almachtig” te kennen, dat de gehele mensheid moest samenwerken, „opdat er eenheid kome en welvaart voor iedereen.” Er werd zelfs een beroep gedaan op art. 73 van het Handvest der Ver. Naties. De boodschappen hielden verder in: Alle vreemdelingen, behalve de blanken moeten verdwijnen, tenzij ze hun houding wijzigen. Fabrieken zullen opgericht, prijzen en werktijden vastgesteld en scholen gesticht worden. „Reeds vijftig jaar zijn om (het Gouv. vestigde er zich in 1903, K.) en nog zijn we geen mensen. God, de Almachtige regeert,” zo luidde één van deze boodschappen. Hier gaat het kennelijk om een geforceerde integratiepoging waarbij alle grieven en wensen die men heeft op een indirecte wijze worden kenbaar gemaakt. (Rapport Pouwer)

GENEALOGIE VAN MANARMAKERI



Afkortingen

- AA: American Anthropologist, Menasha
 BKI: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenk. van N.O.I. Den Haag
 BUZV: Berichten Utrechtsche Zendingsvereniging, Utrecht
 C.I.: Cultureel Indië, Leiden
 H: Heerbaan, Algemeen Zend. Tijdschrift, Amsterdam
 I: Indonesië, Tijdschr. gewijd a. h. Indon. cultuurgebied, Den Haag
 IRM: International Review of Missions, Londen
 JSO: Journal de la Société des Oceanistes, Parijs
 KM: Die katholische Missionen
 MnC: Le Monde non Chrétien, Parijs
 MTZ: Mededeelingen, Tijdschr. v. Zendingwetenschap, Oegstgeest
 NMB: Neuendettelsauer Missions Blatt, Neuendettelsau
 NZMW: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Beckenried (Zw)
 O: Opwekker, Tijdschr. Ind. Zend. Bond, Soerabaja
 Oc: Oceania, Sydney
 P: Penningske, zendingsblad, Utrecht
 PIM: Pacific Islands Monthly, Sydney
 TBG: Tijdschr. v. Taal-, Land- en Volkenkunde v. h. Bat. Gen. Batavia
 TNG: Tijdschrift Nieuw Guinea, Den Haag
 UCPAAE: Univ. of Calif. Publications in Am. Archeol. a. Ethnology-Berkeley
 ZfE: Zeitschrift für Ethnologie, Berlijn

- 1 Adamson Hoebel, E., The Sun Dance of the Hekandika Shoshone, AA 1935/570
- 2 " " The Comanche Sun Dance and Messianic outbreak 1873, AA 1941/301
- 3 Angulo, J. de, and Freeland, L. S., A new religious Movement in North Central Californië, AA 1929/265
- 4 Another Native Messiah goes to Goal, PIM. Dec. 1951/103
- 5 Baal, Dr J. van, Godsdienst en Samenleving in Ned. Zuid. Nw. Guinea, Diss. Amsterdam 1934
- 6 " " Wegen en drijfveren der Religie, Amsterdam 1947
- 7 " " The function of reason in primitive Society, I. 1951/314
- 8 " " Educating the Nw. Guinea village, in: Symposium on popular education, Leiden 1951/151
- 9 " " The Nimboran development project, South Pacific Jrg. 1952/492
- 10 " " Bevolkingsgroepen in Nw-Guinea, Schakels, Oct. 1952
- 11 " " Heilsverwachting op Nw-Guinea, Trouw 21/12/52
- 12 " " Alg. Soc. Cult. Beschouwingen, in „Nw. Guinea” onder Red. van Dr Ir W. C. Klein, deel I, 's-Gravenhage 1953
- 13 " " Volken, in id. deel II, 's-Gravenhage 1954
- 14 Balen, J. A. van, Verslagen Zendingwerk, in BUZV. 1883-1912
- 15 " " Windessische Verhalen, BKI dl. 70 1915
- 16 " " Doodenfeesten bij de Papoea's aan de Geelvinkbaai, TBG 1886/556
- 17 Barber, B., Acculturation and Mess. Movement, Am. Soc. Review 1941/663
- 18 " " A Socio-Cultural interpretation of the Peyote Cult. AA 1941/673
- 19 Bartlett e.a., The Study of Society, London 1949
- 20 Bastide, R., Le Messianisme chez les Noirs du Bresil, MnC 1950/301
- 21 Bayer, Fr., Zauberei und Aberglauben, N.M.B. Jan. 1927/6
- 22 Beals, R., Acculturation, Functionalism, in Anthr. Today by A. L. Kroeber, Chicago 1953
- 23 Been, M., Verslagen Zendingwerk, in BUZV 1877
- 24 Belshaw, C. S., Cargo cults. of Mekeo, Oc. XXII 1951/5
- 25 Benedict, Ruth, Patterns of Culture, New York 1949

- 26 Bennet, J. W., The development of ethn. theory as illustr. by studies of the Plains Sun Dance, AA 1944/162
- 27 Berg, E. J. v. d., Parhoedamdambeweging, MTZ 1920
- 28 Berg, Dr J. H. v. d., Kroniek der Psychologie, Wending Mei 1953
- 29 Berg, Prof. Dr C. C., Toekomstverwachtingen in het Javaanse denken, Schakels, Apr. 1951
- 30 Bergmann, G., Eine papuanische Schwärmerei, NMB Apr. 1934/28
- 31 „ Neucr Aberglaube, NMB Jan. 1936/35
- 32 „ Schwärmereien, NMB Jan. 1935/39
- 33 „ Leichenverbrennung, NMB Nov. 1936/112
- 34 „ Voraussagungen, NMB Jan. 1939/2
- 35 Berndt, M. Ronald, A Cargo Movement in the Eastern Central Highlands of New Guinea, Oc. XXIII 1952/40
- 36 Bertling, Prof. Mr C. Tj., Technische bijstand van het Westen en psychische afstand van het Oosten, I. 1954
- 37 Bidney, David, The concept of Myth and the problem of Psycho-Cultural Evolution, AA 1950/16
- 38 „ Theoretical Anthropology, New York 1953
- 39 „ The concept of value in Modern Anthropology, In: Anthropology Today by A. L. Kroeber, Chicago 1953
- 40 Bink, G. L., Verslagen Zendingswerk, in BUZV 1871/99
- 41 Blecker, Dr L. H. K., Over inhoud en oorsprong van Israëls heilsverwachting, Groningen 1921
- 42 Bleeker, Dr C. J., Op zoek naar het geheim van de godsdienst, Amsterdam 1952
- 43 Boas, F., a.o. General Anthropology, Boston, London 1938
- 44 Bodrogi, T., Colonization and religious movements in Melanesia, Acta Ethnogr. Acad. Scientiarum Hungaricae Tom II 1951/259
- 45 Boelaars, Dr J., Nieuw Guinea uw mensen zijn wonderbaar, Bussum 1953
- 46 Du Bois, C., The 1870 Ghost Dance, A.R. No 1. Un. Cal. Press. 1938/39
- 47 „ The people of Alor, Minneapolis 1944
- 48 „ The Feather Cult of the Midd. Columbia, Gen Ser. in Antr. no 7 Menasha 1938/5
- 49 Bos, H. C., Bijdrage tot de Anthropologie van de bevolking der Schouten-eilanden (Ned. N.G.), Diss. Amsterdam 1935
- 50 Bout, D. C. A., Groeiende arbeid op Jappen, Oegstgeest. z.j.
- 51 „ Eerstelingen des Oogstes op Jappen, Oegstgeest. z.j.
- 52 Brewster, A. B., The Hill Tribes of Fiji, London 1922
- 53 Breysig, Kurt, Die Entstehung des Gottergedankes, ZfE. 1905/216
- 54 Bruyn, Dr J. V. de, De mansren Cultus der Biakkers, TBG 1949/313
- 55 „ Een proeve ter ontwikkeling van de Biakse mnu, TNG 1948/9
- 56 Burger, Prof. Dr D. H., Structuurveranderingen in de Javaanse samenleving, I., 1950/387
- 57 Burrows, William, The Background of Marching Rule, PIM Juni 1950/37
- 57a Burrows, E. G., Hawaiian Americans, New Haven 1947/148
- 58 Bijkerk, J., De geheime Mannenbond op Nieuw-Guinea, MTZ. 1931/116
- 59 Canney, M. A., Givers of Life and their significance in mythology, London 1923
- 59a Cargo Cult, Ann. Report Terr. of New Guinea 1951
- 60 Cato, A. C., Malolo Island and Viseisci village. Western Fiji. Oc. XXII 1951-52/106
- 61 Chamberlain, A. F., „New Religions” among the North Am. Indians, Journ. of Rel. Psychology Vol. 6 1913/149
- 62 Chantepie de la Saussaye, P. D., Lehrbuch der Religionsgeschichte I-II, Tübingen 1925
- 63 Chinnery, E. W. P. and A. C. Haddon, Five new religious cults in Br. New Guinea, Hibbert Journ. 1917/448
- 64 Clercq, F. S. A. de, Rapp. over drie reizen naar Ned. N.G., TBG. 1891/161
- 65 „ Bijdrage tot de kennis der Residentie Ternate, Leiden 1890
- 66 „ De W. en N. kust van Ned. N. Guinea, Tijdschrift Aardr. Gen. dl. X 1893

- 67 Codrington, R. H., *The Melanesians*, Oxford 1891
- 68 Cranswick, G. H., and I. W. A. Hevill, *A new deal for Papua*, London 1949
- 69 Crockett, Charis, *The house in the Rainforest*, Boston 1942
- 69a Cunnison, Ian, *A Watchtower Assembly in Central Africa*. IRM 1951/456
- 70 Delord, R., *Messianisme à Madagascar*, MnC 1948/975
- 71 Deursen, A. van, *Der Heilbringer*, Groningen, Den Haag 1931
- 72 " *De Heilandsverwachting der Volkeren*, Kampen z.j.
- 73 Dismore, Eliot and Carleton Stevens Coon, *Principles of Anthropology*, New York 1942
- 74 Doeve, J. W., *Jewish hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*, Diss. Leiden 1953
- 75 Dokter, Dr T., *Het mythol, het theor. en het Bijb. Wereldbeeld*, Den Haag 1951
- 76 Drewes, Dr G. W. J., *Drie Javaansche Goeroes*, Leiden 1925
- 77 Duncan Strong, Wm, *The Occurence and Wider Implications of a Ghost Cult*, AA 1945/244
- 78 Duyvendak, Dr J. J. L., *Wegen en gestalten der Chineesche Geschiedenis*, Amsterdam-Brussel 1948
- 79 Eberhard, Wolfram, *A history of China*, London 1952
- 80 Eckert, Georg, *Prophetentum und Kulturwandel in Melanesien*, Baseler Archiv. XXIII 1940/26
- 81 " *Das Prophetentum und sein Einfluss, Forschung und Fortschritte*, 1941/59
- 82 Eechoud, J. P. K. van, *Vergeeten aarde*, Amsterdam 1951
- 83 " *Mau Mau bij de Papoea's*, Elsevier 20/11/52
- 84 Een profeet op Hawaii, *Globus* 1868/384
- 85 Ehrenreich, Paul, *Götter und Heilbringer*, ZfE. 1906/536
- 86 Elkin, A. P., *Social Anthropology in Melanesia*, Oxford Un. Press 1953
- 87 Ellen, G. J., *Verhalen en Fabelen in het Modòle*, BKI. 1916/225
- 88 Elmsberg, John Erik, *Nota n.a.v. een ethn. onderzoek in de Nimboran, etc.* Stencil Kota Baru 1949
- 89 Eygendaal, J., *In en rond de Wondammab. „Kruis en Korwar,”* Den Haag 1953
- 90 Feuilletau de Bruyn, Dr W. K. H., *Schouten en Padaido-eilanden*, Med. Enc. Bur. XXI 1920
- 91 " *Njoelibew. Kol. Tijdschr. dl. 23* 1934
- 92 " *De voorspelling van Djajabaja, De Vrije Pers No 25-27* 1952
- 92a " *De Biaksche Tijdrekening naar de Sterrenbeelden, T.N.G. 1940-41*
- 93 Finsch, Otto, *Neu Guinea und seine Bewohner*, Bremen 1865
- 94 Firth, R., *Human Types*, London 1950
- 95 " *Elements of Social Organization*, London 1951
- 96 Fletcher, A. C., *The Indian Messiah*, Journ. Am. Folkl. 1891/57
- 97 Flierl, Hans, *Umschwung in Kasangalbezirk*, NMB. April 1931
- 98 " *Leonhardt, Ecmasang. Die Erneuerungsbewegung, Güterloh* 1931
- 99 " *Erscheinungen*, NMB. Juli 1927/58
- 100 Fordham, Fieda, *An Introduction to Jung's Psychology*, London 1953
- 101 Frankfort, H. a.o., *Before Philosophy*, Aylesbury and London 1949
- 101a Frazer, J. G., *Folklore in the Old Testament*, London 1919 Vol. I.
- 101b Frecman, J. J. and D. Johns, *A narrative of the persecution of the Christians in Madagascar*, London 1840
- 103 Galis, K. W., *Menoekwari 50 jaar bestuurspost*, TNG. 1948-49/107
- 104 " *Geschiedenis, in Dr. Ir. W. C. Klein, Nw-Guinea I* Den Haag 1954
- 105 " *Het Eramfeest te Bonggrang*, BKI. 1954
- 106 Gayton, A. H., *The Ghost Dance of 1870 in Cal*, UCPAAE 1932/82
- 107 Geissler, J. G., *Verslagen Zendingswerk*, in BUZV 1855-69
- 108 " *Pokkenepidmie, in „Licht en Schaduw”* 1861
- 109 Gillet, Lev., *Communion in the Messiah*, London 1942
- 110 Goldenweiser, A. A., *Anthropology*, London 1937
- 111 Goode, William J., *Religion among the Primitives*, Glence, Illinois 1951
- 112 Gotesky, Rubin, *The Nature of Myth and Society*, AA 1952/523

- 113 Goudswaard, A., De Papoewa's van de Geelvinkbaai, Schiedam 1863
- 114 Graham-Miller, J., Naked Cult in central West Santo, Journ. Pol. Soc. 1948/330
- 114a Groot, J. J. M. de, Sectarism and religious persecution in China, Amsterdam 1903
- 115 Guiart, J., A Borderline Type of Cargo Cult, South Pacific Sept. 1952
- 116 " Forerunners of Melanesien Nationalism, Oc. XII Dec. 1951/81
- 117 " John Frum Movement in Tanna, Oc. XXII Maart 1952/165
- 118 Gusinde, M., Der Peyote-Kult: Entstehung und Verbreitung, Mödling, Wien 1939/667
- 119 Haaft, D. A. ten, De betekenis van de Mansrenbeweging, H. 1948/71
- 120 " De Mansrenbew., Stencil. id. TNG Maart 1948 en Mei 1948
- 120a Haga, A., Neder. Nw. Guinea en de Papoesche eilanden. Den Haag 1884 I-II
- 121 Hanks, Jr, L. M., The locus of individual differences, in: 298/107
- 122 Hanneman, E. F., Le culte du cargo en Nouv. Guinée, MnC 1948/937
- 123 Hartweg, F. W., Bericht in P 1928
- 124 " Das Lied von Mansren Manggundi. Overdruk uit Zeitschr. f. Eingeb. Spr. 1932
- 125 " Biakkische Lieder und Gesänge, Neue Alg. Miss. Zeits. 1935/344
- 126 Hasselt, J. L. van, Verslagen Zendingswerk, in BUZV 1862-1907
- 127 " Gedenboek 25 jarig zendingsleven op N.G., Utrecht 1888
- 128 " Eenige aant. aang. den stam der Noemf. TBG 1888/576
- 129 " Moet de zending opgaan in de Ethnoloog? Overdr. z.j.
- 130 " Nacht en Morgen, Utrecht 1909
- 131 Hasselt, F. J. F. van, Gebruik van vermomde taal door de Nuforen, TBG 1902/276, 557
- 132 " Verslagen Zendingswerk, BUZV 1894-1930
- 133 " Nufoorse Fabelen en Vertellingen, BKI 1908/477
- 134 " De legende van M. Manggoendi, BKI 1914/90
- 135 " Noemfoor, „Lichtstralen" no 1 Rotterdam z.j.
- 136 " Petrus Kafiari, Utrecht z.j.
- 137 " Iets over de Roem Serams en over Nanggi, TBG 1921/108
- 138 " Papoesche Adat, MTZ 1922/97
- 139 " In het land der Papoea's, Utrecht 1926
- 140 " Or, mana, for, MTZ dl 74 1930/235
- 141 " Biografie over Van Hasselt Sr, MTZ 1933/39 passim
- 142 " Iets over de Papoea's van Ned. Nw. Guinea, Wolanda-Hindia 1933-34 passim
- 143 Hasselt, J. L. van en F. J. F. van, Numfoors Woordenboek, Amsterdam 1947
- 144 Hause, M. E., Boekbespreking van Propheten in Afrika, K. Schlosser AA 1952/84
- 145 Heizer, R., A Calif. Movement of 1801, AA 1941/128
- 145a Helbig, Karl, Der Singa Mangaradja und die Sekte der Pormalim bei den Batak, ZfE. 1935/88
- 146 Held, Dr G. J., Bemiddeling tussen de voorouders en zieken, CI 1939/209
- 147 " Slangenfiguren in het initiatieritueel, CI 1940/138
- 148 " Het Tijdspectief i. d. Geelvinkbaai culturen, I. 1947/163
- 149 " Papoea's van Waropen, Leiden 1947
- 150 " Magie, hekserij en toverij, Groningen 1950
- 151 " De Papoea cultuurimprovisator, 's-Gravenhage 1951
- 151a Held, Prof. Dr G. J., An archaic eastern society (Nw. Guinea) in a modern eastern world. I. 1954/471
- 152 Herskovits, M. J., Acculturation, New York 1938
- 153 " Man and his works, New York 1949
- 154 Hill, W., The Navaho Indians and the Ghost Dance of 1890, AA 1944/523
- 155 Hoekendijk, J. C., De substratum mythique du nationalisme colonial, MnC 1947/390
- 156 Hoeven, J. v. d., De vuren spreken, Amsterdam 1952,
- 157 Hogbin, Ian, Transformation Scene, London 1951
- 158 Hogerwaard, T., Herlevend Heidendom, O. Oct. 1941

- 159 Holsten, Walter, *Das Kerygma und der Mensch*, München 1953
- 160 Höltker, Dr Georg, *Schwärmeister in Neu Guinea*, NZMW 1946/201
- 161 " *Die Mambu-Bewegung in Neu Guinea*, Ann. Later. Romae 1941/181
- 162 Hoogeveen, R., *Memorie van Overgave, onderafd. Sorong* 1947
- 163 Horst, Dr D. W., *Rapport van een reis naar de Noordkust van N.G.* TBG 1889/217
- 164 " *De Rum-serams op N. G. of het Hinduïsme*, Leiden 1893
- 165 Jacobs, M., and Stern, B., *Outline of Anthropology*, New York 1948
- 166 Jens, W. L., *Verslagen Zendingswerk*, BUZV 1877-99
- 167 " *Insos en kborfeest op Biak*, BK.I. 1916/404
- 168 Jensen, A. E., *Hainuwele. Volkserzählungen von Ceram*, Frankfurt a. M. 1939
- 169 " *o.a. Mythe, Mensch und Umwelt*, Bamberg 1950
- 170 Jeremias, Alfred, *Die Ausserbiblische Erlöser erwartung*, Leipzig 1927
- 171 Josselin de Jong, J. P. B. de, *De oorsprong van de Goddelijke Bedrieger*, Med. Kon. Ac. Ws. s. vol. 68 dl I
- 172 " *Oraita, a Timori Settlement on Kisar*, Studies in Indonesian Culture, Kon. Ac. Ws. A'dam 1937
- 173 " *Levensbericht van K. Th. Preuss*, Jaarb. Kon. Ac. Wetens. 1938
- 173a Joustra, M., *De Singa Mangaradja-figuur*, Gedenkbb. Kon. Inst. Den Haag 1926/221
- 174 Jouwe, N., *Pergerakkan Seu di Sekitar Humboldts dan Jotefa*, handschrift
- 175 Kabel, J. P., *De Késjèpbewegingen in Nimboran*, H. 1953/106
- 176 Kalsakau, J., *Appendix bij „John Frum Movement“ door Jean Guiart*, Oc. 1951-52/176
- 177 Kamma, F. C., *Levend Heidendom*, MTZ 1939 passim
- 178 " *Papoesch Adventisme*, O. 1940/259
- 179 " *Amoelagilala*, O. 1941/332
- 180 " *Kringloop en Burchten*, O. 1941/524. 1942/3
- 181 " *De verhouding tussen Tidore en de Papoese eilanden in legende en historie*, I 1948-49
- 182 " *Messianic Movements in Western New Guinea*, IRM Apr. 1952
- 183 " *Het schild*, in „Alle Volken zullen komen“, Oegstgeest 1953
- 184 " *e.a., Kruis en Korwar*, Den Haag 1953
- 185 " *Toekomstverwachtingen bij de Papoea's*, Schakels 62 1953
- 186 " *De mythe van de draak*, Oost en West. Dec. 1952/15
- 187 Keesing, Felix M., *The South Seas in the Modern World*, New York 1941
- 188 Kenzer, Missionar, *Religiöse Schwärmerieen*, NMB Febr. 1939/13
- 189 Kluckhohn, Clyde, *Mirror for Man*, London 1950
- 190 Koskinen, Aarne, A., *Miss. influence as a pol. factor in the Pac. Is.* Helsinki '53
- 191 Kouwenhoven, W. J. H., *Dagboek Jan. '52 over de Kasjèpbew.* Genjem 1952
- 192 Kraemer, Dr H., *De wortelen van het syncretisme 's-Gravenhage* 1937
- 193 " *Syncretism as a Religious and Missionary Problem*, IRM Juli 1954
- 194 Krieger, A. D., *An inquiry on a prehistoric „Cult“*, AA 1945/483
- 195 Kroeber, A. L., *Anthropology*. London Revised 1948
- 195a " *A Ghost Dance in California*, Journ. of Am. Folklore. 1904/32
- 196 Kroef, J. M. van der, *The Messiah in Indonesia and Melanesia*, *The Scientific Monthly* 1952
- 197 Kruyt Dr A. C., *Mejapi op Celebes*, BKI 1913/135
- 198 Kijne, I. S., *Mana en tabu in de talen van de Geelvinkbaai*, MTZ 1930/263
- 199 " *Het Papoese Wereldbeeld*, in: *Godsdienstonderwijs voor Papoea's* O. 1354/231
- 200 " *Bespreking Diss. Van Asperen: Zending en Zendingsonderwijs op N.G.*, O. Febr. 1937/85
- 201 " *Soerat Wasja II, Gromingen-Batavia z.j.*
- 202 " *De zekerheid der dingen die men hoopt*, in: *Kruis en Korwar* Den Haag 1953 (vgl. no. 184)
- 202a " *Alasan jang hidup*, versch. 1954 Den Haag

- 203 Langer, Susanna K., *Philosophy in a new key*, New York 1948
- 204 Laufer, P. C., *Religiöse Wahnideen unter Naturvölkern*, NZMW 1947/216
- 205 Leakey, L.S.B., *Mau Mau and the Kikuyu*, London 1953
- 206 Leenhardt, M., *Do Kamo. La personne et la mythe*, Paris 1947
- 206a Leeson, Ida, *Bibliography of Cargo Cults and other nativistic Movements in the South Pacific*, S. Pac. Comm. Sydney 1952
- 207 Leeuw, G. van der, *Religion. A study in Phenomenology*, London 1938
- 208 " *De primitieve mensch en de religie*, Groningen, 1937
- 209 Lehmacher, G., *Katholikenverfolgung*, KM 1933/218
- 210 " *Christliche Schwärmgeister in Melanesien*, KM 1934/309
- 211 Lehmann, F. R., *Prophetentum in der Südsee*, ZfE LXVI 1935/261
- 212 Lekahema, S., *De Mansrenbeweging*, TNG 1947/48/97
- 213 Le Maire, J. en W. C. Schouten, *De ontdekkingsreis in 1615-17*, uitg v. d. Linschoten Vereen. Den Haag 1945
- 214 Lesser, A., *The Pawnee Ghost Dance Hand Game*, Col. Un. Press New York 1933
- 215 " *Cultural Significance of the Ghost Dance*, AA 1933/108
- 217 Linton, R., *The Comanche Sun Dance*, AA 1935/420
- 218 " *The Study of Man*, New York 1936
- 219 " *Nativistic Movements*, AA vol. 45 1943/230
- 220 " *The cultural background of personality*, New York 1945
- 221 Locher, Dr G. H., *The serpent in the Kwakiutl religion*, Diss. Leiden 1932
- 222 Lommel, A., *Der „Cargo-Kult“ in Melanesien*, ZfE 1953/17
- 223 Lowie, R. H., *Crow Prayers*, AA 1933/433
- 224 " *Primitive Religion*, London 1936; idem New York 1948
- 225 " *The history of Ethnological theory*, New York 1937
- 226 " *American Culture History*, AA 1940/424
- 227 " *An introduction to Cultural Anthropology*, New York 1947
- 228 Maahs, Rev., *Cargo Cult. Madang (Brief)*
- 229 Macmillan Brown, J., *Peoples and Problems of the Pacific*, London 1927
- 230 Mailänder, Missionar, *Traum NMB* 1925/65
- 231 Mallinckrodt, J., *Njoeli-beweging der Lawangan Dajaks*, Kol. Stud. 1925
- 232 Malinowski, B., *Argonauts of the Western Pacific*, London 1922
- 233 " *The Dynamics of Culture Change*, London 1947
- 234 " *Magic, Science and Religion*, Boston 1948
- 235 " *The sexual life of savages*, London 1929
- 236 Mehl, R., *Raison, Mythe et Histoire (au propos du Do Kamo)* MnC 1948/647
- 237 Merkelijn, P. J., *Spreken in vele talen*, Soc. Spectrum v. d. Archipel Jan. '48
- 238 Metz, J., *Op Roon begint de victorie*, MTZ 1940/34 e.v.
- 239 Middeldkoop, P., *Een geestesbeweging op Timor*, H. 1952/172 passim
- 240 Miskotte, Dr K. H., *Het wezen der Joodse religie*, diss., Amsterdam 1932
- 241 " *Edda en Thora. Een vergelijking van Germ. en Isr. Religie*, Nijkerk 1938
- 242 Mondain, G., *La crise des Missions Protestants à Madagascar en 1896*, MnC. aanv. 1947/49
- 243 Mooney, J., *The Ghost Dance Religion and the Sioux outbreak of 1890*, Washington 1896
- 244 Morgan Davenport, Fred., *Primitive traits in religious revivals*, London 1906
- 245 Mosche, C. F. F., *Verslagen Zendingswerk*, BUZV 1866-68
- 246 Moskowski, Max, *Die Völkerstämme am Mamberamo in Holl. N.G.* ZfE XI 1911/315
- 247 Nadel, S. F., *The Foundations of Social Anthropology*, London 1953
- 248 Nash, Ph., *The Place of Religious Revivalism*. Chicago UC. Press 1937/85
- 249 Natachee, A. P. Allan, *Mekeo Poems and Legends*, Oc. XXII 1950/148
- 250 Neef, A. J. de, *Papoea's in de Branding*, p. 50 Den Haag z.j.
- 251 " *Kaap der zielen*, in *Kruis en Korwar*, Den Haag 1953
- 252 Nes, Dr H. M. van, *De Adventstijd der Wereld*, Rotterdam 1896
- 253 Neumann, J. H., *Perhoedamdam in Deli*, MTZ 1918
- 254 Nieuw-Guinca 1858, *Etna Rapport*, Amsterdam 1862
- 255 Nimuendaju, C., *Religion der Apapocúva-Guarani*, ZfE 1914/287
- 256 " *The Tukuna (Mess. Movem.)*, UCPAAE 1952/137

- 258 Obbink, Dr H. Th., De godsdienst in zijn verschijningsvormen, Groningen 1947
- 258a Oehler, Dr W., Die Taipingbewegung, Alg. Miss. Zeitschr. Berlin. 1923/55
- 259 Oetli, D. Walter, Drei berühmter Afrikaner, Stuttgart 1931
- 260 Oertel, Missionar, Kajabit, NMB 1934/26
- 261 " Geistergeschwindel, NMB Febr. 1936/35
- 262 Opler, M. K., A Tonkawa Peyote Meeting held in 1902, AA 1939/433
- 263 " The Character and History of the Southern Ute Peyote Rite, AA 1940/463
- 264 " The Integration of the Sun Dance in Ute Religion, AA 1940/550
- 265 Ottow, C. W. en Geissler, J. G., Overzicht van Land en Volk van N.O. Nw. G. Handschrift 1857 en id. Bijblad Chr. Stemmen 1859 No 6
- 266 " Brieven in „Licht en Schaduw in het Oosten" Sept. 1860
- 267 Ottow-Letz, A., idem Sept. 1860
- 268 P. Gzn, Dr J., De Papoea's van de Geelvinkbaai, BKI 1854/383
- 269 Paliau Movement in Manus I, South Pacific vol. IV No. 11 Nov. 1950
- 270 " Movement in Manus II, Terr of New Guinea Ann. Report 1951/180
- 271 Pilhofer, G., Synkr. Kulte und Säkul. Strömungen unter den Papua, Ev. Miss. Zeitsch. Sept. 1949/11
- 272 Poirier Jean, Boekbespreking De Kamo, MnC 1947/487
- 273 " Sense et Rôle du Mythe en Ethnology, JSO Dec. 1948/29
- 274 " Les Mouvements de Libération mythique aux Nouv. Hebr. JSO 1949/97
- 275 Pos, Hugo, The revolt of „Mansren", AA Oct.-Dec. 1950/561
- 276 Preuss, Prof. dr K. Th., Die geistige Kultur der Naturvölker, Leipzig 1923
- 277 " Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wissens, Leipzig 1926
- 278 " Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker, Tübingen 1930
- 279 " Bespreking Dissertatie Locher, Socius 1933/348
- 279a Quick, Griffith., Some aspects of the African Watch Tower Movement in Rhodesia. IRM 1940/216
- 280 R(aamsdonk), A., De heilsvorwachting bij de bevolking der Ajaoe cilanden, Med. Ver. Gezagh. Jan. '34
- 281 Radin, Paul, Gott und Mensch in der Primitiven welt, Zürich 1953
- 282 Raff, Rev. E., Outbreak of Insanity, Nw-Hebr. in 340/100
- 283 Raspers, W. H., De Pandji-Roman, Diss. Antwerpen 1922
- 284 Ray, V. F., Bespreking over „The Feather Cult" van C. Du Bois, AA 1939/320
- 285 " The Kolaskin Cult AA 1936/67
- 286 o'Reilly, Rev. P., Jonfrum is New Hebr. Cargo Cult, PIM No 6-7 1950 passim
- 287 " Les Chrétiens Mélanésiennes et la guerre, NZMW 1947/111
- 288 Report of the Committee New Guinea, (Irian) Den Haag 1952
- 289 Report on Netherlands New Guinea to the UNO for the year 1952
- 290 Reschke, Heinz, Linguistische Untersuchung der Mythology, Münster 1935
- 291 Riesenfeld, A., The megalitic culture of Melanesia, Diss. Leiden 1950
- 292 Rinnooy, N., Onder de Papoea's, St. voor Waarh. en Vrede 1876/877
- 293 Ritter, Hans, Die Schlange in der Religion der Melanesier, Acta Tropica Suppl. 1945
- 294 Roest, J. L. D. van der, Uit het leven der bevolk. van Windessi TBG 1898/150
- 295 Rosenberg, C. B. H. von, Reistochten naar de Geelvinkbaai, Den Haag 1875
- 296 Romainum, F. J. S., Keterangan tentang Pekerdjaan di Rani dan Insoenubabi, 1938-42 Stencil 1946
- 297 Rümke, Dr H. C., Inleiding in de Karakterkunde, Haarlem 1951
- 298 Sargent, S. S. e.a., Culture and Personality New York 1949
- 299 Saueracker, Missionar, Bewegung auf Ulap, NMB Dec. 1931/93
- 300 Schlosser, Kath. Propheten in Afrika, Braunschweig 1948
- 301 Schmidt, P. W., Heilbringer bei den Naturvölker, Semaine Intern. d'Ethnol. Relig. IV Paris 1926

- 301a Schmid, P. W., Der Pandji-Roman und die austronesischen Mythologien. Feestbundel. Kon. Bat. Gen. dl. II Weltevreden 1929/353
- 302 Schneider, G., Schwärmerei in Holländisch Neuguinea, Miss. Bl. Barmen 1939/535
- 303 Scholl, Carl, Die Messiassagen des Morgenlandes, Hamburg 1852
- 304 Schwärmgeister, Christliche— in Melanesien, K. M. 1934/309
- 304a Seelen, Pater, v. d. Missie Rabaul Cargo talk (de mythe der scheepsladingen) Annalen Missiehuis Tilburg, Jan. 1950
- 305 Speiser, Felix, Versuch einer Siedlungsgeschichte der Südsee, Zürich 1946
- 306 Speiser, Felix, Ueber Kunststile in Melanesien, ZfE 1936/309
- 307 Seligman, C. G., The Melanesians of Br. New. Guin. Cambridge 1910
- 308 Sepik gebied en Finschafen, Cargo Cults PIM 1947/46
- 309 Slump, F., Daran beweging op W. N. Guinea typeschrift 1928
- 310 Spier, L., The Prophet dance Gen. Series in Anthropol. Menasha, USA 1935
- 311 Spindler, L. S., Witchcraft in Menomini Acculturation, AA 1952/593
- 312 Sprucuwenberg, H., De Simsonbeweging, in „Kruis en Korwar,” Den Haag 33
- 313 Stewart, O. C., The Southern Ute Peyote Cult, AA 1941/303
- 314 Sundkler, Bengt G. M., Bantu Prophets in South Africa, London 1948
- 314a Boekbespreking over id. MnC 1949/247
- 315 Tanamal, L., De roepstem volgend, serie „Lichtstralen” Den Haag 1952
- 316 Teutscher, H. J., Experiences in Dutch New Guinea, IRM 1948
- 317 Tichelman, G. L., Nieuw Guineesche Oerkunst, Deventer 1944
- 318 Oude verwachtingen, in Draaiboek NG Den Haag 1951
- 318a Tideman, J., De Batara Gowa op Zuid Celebes. BKI 1908/350
- 319 Thiel, Dr J. H., De Oude Geschiedenis en de Archeologie, Amsterdam 1946
- 320 Toovenaar van Doreh, De — P. No 73 1871
- 321 Toynbee, Arnold J., Een studie der Geschiedenis, Bussum 1948. Nederl. vert. van de verkorte uitgave.
- 322 Turney-High, H., The Bluejay Dance, AA 1933/103
- 323 Tydeman, E., De legende van Meok Woendi, Med. Enc. Bur. 1912/253
- 324 Vedder, Missionar, Von heidnischer Zauberei. NMB Aug. 1932/63
- 325 Verheyen SVD, J. A. J., Het hoogste wezen bij de Manggaraiers, Wien/Mödling 1951
- 326 Vicedom, Missionar, Beweging in Kuluko, NMB Jan. 1935/6
- 327 Voget, F., A Shoshone Innovator, AA 1950/53
- 328 Vriezen, Dr Th. C., Hoofddlijnen der Theologie in het O. T., Wageningen 1949
- 329 Vroklage, Dr B. A. G., De Godsdienst der Primitieven, Roermond 1949
- 330 Wach, Joachim, Sociology of Religion, Chicago, 1944
- 331 Wacke, Missionar, Beweging in Kalasa, NMB Mei 1935, 38
- 332 Jahresbericht Station Sialum, NBM 1934, 24
- 333 Wal, J. de, De legende van Meok Woendi, Tijdschr. B. Best. 1912, 186
- 334 Wallis, W. D., Messiahs. Their role in civilization, Washington 1943
- 334a Warneck, Dr J., Der Heidenchrist der dritten Generation, Alg. Miss. Zeitschr. Berlin 1923/213
- 335 Watson, J. B., A study in acculturation and methodology, AA 1952, 41
- 336 Whitehead, A. N., Adventures of ideas, Aylesbury-London 1948
- 337 Wichmann, A., Entdeckungsgeschichte von Neuguinea, Nova Guinea, I en II Leiden 1909, 1912
- 338 Williams, F. E., Drama of Orokolo, Oxford 1940
- 339 The Vailala Madness Terr. of Papua. Anthropol. Report No. 4 Port Moresby 1923
- 340 The Taro Cult. Orokaiva Magic, London 1928, 5
- 341 The Vailala Madness in retrospect, in E. Prichard e.a. Essays presented to C. G. Seligman. London 1934
- 342 Th., and James Calvert, Fij and the Fijians, New York 1859
- 343 Williamson, James A., Cook and the opening of the Pacific, London 1946
- 344 Winthuis, J., Das Zweigeslechterwesen, Leipzig 1928
- 345 Wouden, Dr F. A. E. van, Sociale structuurtypen in de Grote Oost, Leiden 1935
- 346 Young, Kimball, A Handbook of Social Psychology, London 1946

INHOUD

Voorwoord	1
Inleiding	2
I. De Omlijsting	7
Huizen- en dorpsplan	12
Sociale organisatie	12
Religie	16
II. De mythe van Manarmakeri	19
Benamingen	19
Voorgeschiedenis	22
Op de hoogten van Jamnaibori, Proloog	25
De mythe	27
Inleiding	27
Het verhaal	28
III. De wederkomst van Manseren Manggoendi en het slot van de mythe	39
Het slot van de mythe	42
IV. De betekenis van de verscheidenheid in de versies van de mythe	52
De poëtische tekst van de mythe	60
V. De samenhang met de Biakse mythologie	62
1. De vermomde figuur, afgewezen of aanvaard	66
2. Het contact met de voorouders en het zielenland	71
3. De betekenis van de cocospalm	75
4. De tocht van West naar Oost en het generatie-gewijze optreden	79
5. De maan, de zon en de morgenster	80
6. De dieren, die een rol spelen in de mythen	83
7. Scheppingsdaden van de hoofdfiguren in de mythen	85
8. De functie van het clanheiligdomein als mythisch krachtcentrum en de verplaatsbaarheid daarvan	85
VI. De Adventsnachten	95
VII. Historisch overzicht van de bewegingen van 1855–1928	100
Inleiding. Wat is een Manseren-beweging?	100
Overzicht van de bewegingen	103
Jappen en Koeroedoe	124
Het Radja Ampat gebied	127

VIII. De bewegingen van 1938—1943 op Biak, Noemfoor en Jappen	135
1. Het begin van de beweging op Soepiori	135
2. De nieuwe leider, Stefanus Simopjaref	147
3. Overwegingen	152
4. De verdere ontwikkeling	153
5. De ontwikkeling op Noemfoor	157
6. Verschillende stromingen binnen — en in verband met — de beweging	161
Ia. Echte Koréri-aanhangers	162
Ib. De kwasi-aanhangers	163
II. De externe Koréri-aanhangers	164
III ¹ . De anti-Koréri groep, steunend op Japan	164
III ² . De anti-Koréri die zich neutraal hield	165
7. Reorganisatie na de gevangenneming van Stefanus Ronsoembré (Simopjaref)	165
8. Steven Wanda op Noemfoor	169
9. Birmori Sasjaber of Bosren	171
10. Chronologisch overzicht van de gebeurtenissen sedert November 1942	173
11. Koréri-symboliek op Noemfoor	181
12. De grote beweging op Jappen	183
13. De slotfase van de grote beweging	188
IX. De historische factoren en de invloed van de contact-situaties op de beweging	192
Houding tegenover vreemdelingen	199
Het acculturatieprobleem in de Geelvinkbaai	203
X. Slotbeschouwing, samenvatting en conclusies	209
I. Stand van het vraagstuk	209
II. Samenvatting	219
III. Conclusies	223
XI. Summary	228
Appendix. Verwante bewegingen in het overige deel van Westelijk Nieuw Guinea	236
Genealogie van Manarmakeri	240
Literatuuropgave	241
Kaart	

STELLINGEN

I

Messiaanse bewegingen dragen soms het karakter van een mythisch vooruitlopen op de verwachte resultaten van het cultuurproces.

II

Er is geen enkele grond aanwezig voor de veronderstelling van Held, dat het kind, waarover de nabestaanden treurden (in de Noemfoor-episode uit de mythe van Manggoendi), slechts bewusteloos is geweest. (vgl. 151, 198)

III

Het feit, dat men de indruk heeft gekregen, dat de sociale organisatie bij de verschillende volkjes op Nieuw Guinea een vrij losse structuur vertoont, rechtvaardigt niet de door Held gebruikte term „cultuurimprovisator.” (151)

IV

De tegenstrijdigheden in de mythen en de abstracte uitdrukkingen in de taal behoren in Biaks-Noemfoorse cultuur dikwijls tot de symbolen waarmee een metaphysische realiteit wordt aangeduid.

V

Het is van belang de bestudering van de volksetymologische verklaring van woorden en namen, o.a. uit de mythen, niet te verwaarlozen.

VI

De Biakse dialecten danken hun ontstaan mede aan kèrèt (clan)monopolies en naam-taboes.

VII

Aan het aantal voorgestelde verklaringen van het woord Papoea kunnen nog twee worden toegevoegd.

1e. In het Biaks-Noemfoors worden soms de Radja Ampat eilanden aangeduid met: Soep i babwa = het land beneden d.w.z. het Westen. In de Radja Ampat eilanden wordt de zachte labiale consonant verscherpt tot de labiale p. Babwa klinkt dan als papwa en zou dan alleen slaan op deze eilanden en later zijn toegepast ook op het vaste land van Nieuw Guinea.

2e. Wanneer de naam door vreemdelingen is gegeven, bestaat de mogelijkheid, dat de oudste Nöemfoorse emigranten in de Radja Ampat eilanden, bij hun bezoek aan de vreemde schepen, hun verlangen naar goederen (papoës) herhaaldelijk uitspraken en dat ze hieraan hun naam te danken hebben.

VIII

De bewering „the Polynesians were unique among historically minded people in that they never looked back to a Golden Age” (R. Linton and P. S. Wingert „Arts of the South Seas.” New York 1946, 13) is in haar algemeenheid onjuist.

IX

Het probleem der economisch minder ontwikkelde gebieden is niet in de eerste plaats een economisch-, maar in het bijzonder een sociaal-psychologisch- en in het algemeen een cultureel-anthropologisch probleem.

X

Aanpassing van het Evangelie aan de inheemse religies moge principieel onmogelijk zijn, de Zending dient rekening te houden met het feit, dat de prediking niet in een vacuum valt en dat de toehoorders elke boodschap verklaren met begrippen aan hun eigen culturele achtergrond ontleend.

XI

De Zending dient er van uit te gaan, dat het hechtste bolwerk van het „heidendom” zetelt in de historische inhoud van het geweten, dat niet op een directe wijze bestreden kan worden, doch alleen door een historisch proces wordt beïnvloed.

XII

Onvoldoende theologische scholing scheidt het gevaar van syncretisme en sectarisme waartoe bepaalde apocalyptische gedeeltes uit de Bijbel aanleiding kunnen geven, wanneer deze eenzijdig worden geïnterpreteerd.

XIII

Te langdurige bevoogding door de Zending scheidt een nieuwe traditie, die de integratie en de zelfstandige vormgeving van de eigen geloofsinhoud belemmert.

3,33,36
RENI
AJAU-EILANDEN

EIL.

ROENI

Kabilol
Lamlam
GEO
Siam
SALWAI

Jensabau
PAM
DATANTA
TIPING
SALWATI
Segel

AK
KOFIAU

MISOOL

Str. Dampier
Makbon

Sausapor
KARON
MADIK

Ajamaroe

AMBERBAKEN

Manokwari
DORHEIM
Andai
Kwawi
WANSINAWI
Namberi
Kaap Okeri
(Ikeridari)

NOEHFOOR

RIAU
MEOS BEFOURDI

SCHOUTEN-EI

SOEPIORI
BIAT

MEUSOEM

Kanaka
Ansoes
Sewin
Pom
MEOS
Senz
Mant

ROEMBERPON
MEOS WAR
WABROEK
Wandammen
Windessi
Doeshenap
Amboeni

ROON

Geelvink

Baai

Inawatan
Mac Cluer Golf
Baboo
KOKAS
Fakfak

SOBEI
NICEI
RASJE

Schetskaart van Noord-West Nieuw Guinea

Schaal 1:2.500.000

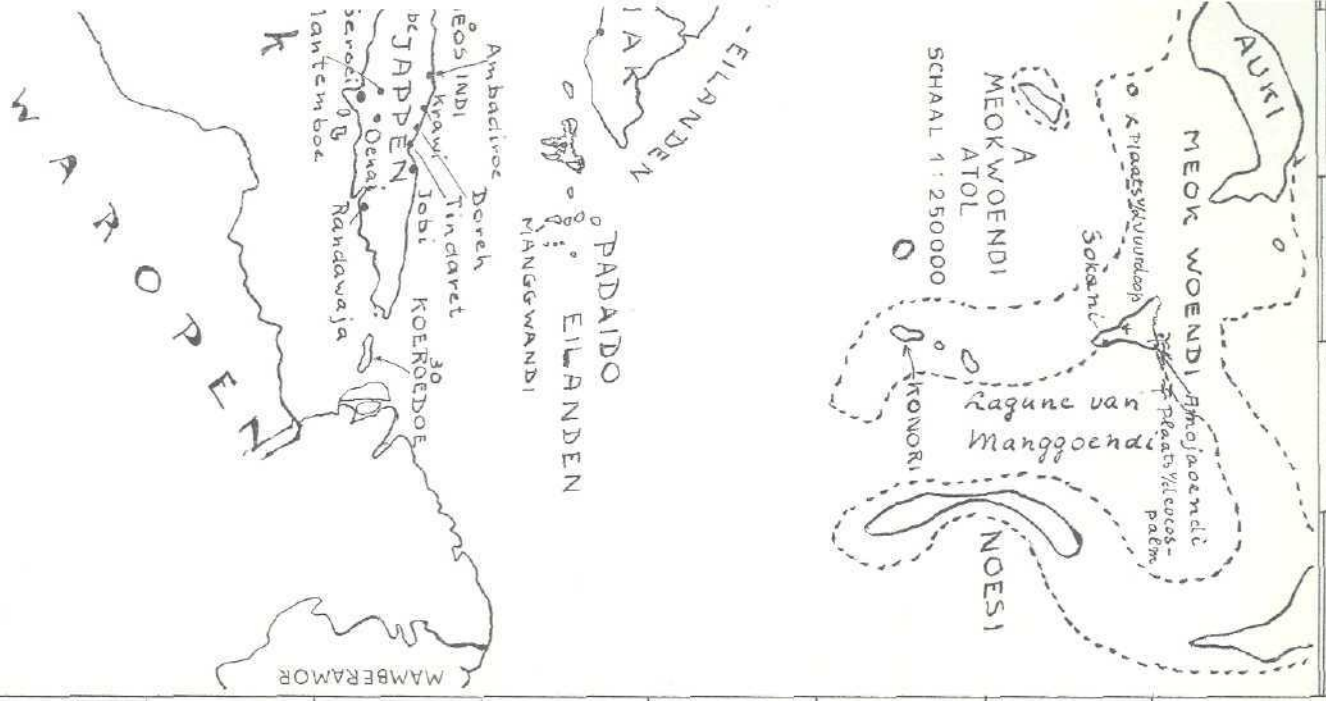
Agenda

Inzet A: De Meok-Woendi atol

B: De Schouten-eilanden

Namen van eilanden en volksstammen zijn met kapitale letters, die van dorpen met kleine letters.

Een cijfer boven de plaatsnamen duidt de volgorde der bewegingen aan, zoals in het historisch overzicht is beschreven.



MEOS BEFONDI



B SCHOUTEN-EILANDEN
Schaal 1:1000000